

Eine Theorie der Gerechtigkeit



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 15

Otfried Höffe Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie
an der Universität Tübingen

John Rawls

Eine Theorie der Gerechtigkeit

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Dritte, bearbeitete Auflage



Akademie Verlag

Herstellung: Christoph Neubarth

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funk- sendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH

www.degruyter.de/akademie

Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-006432-1

E-Book-ISBN 978-3-05-006447-5

Inhalt

Zitierweise	VII
Vorwort	IX
1.	
Einführung in Rawls' <i>Theorie der Gerechtigkeit</i>	
<i>Otfried Höffe</i>	1
2.	
The Method of <i>A Theory of Justice</i> (§§ 7, 9, 23–26, 63–64, 87)	
<i>Onora O'Neill</i>	25
3.	
Die Grundsätze der Gerechtigkeit (Kapitel 2)	
<i>Peter Koller</i>	41
4.	
Der Urzustand. (Kapitel 3, vgl. § 4)	
<i>Ingeborg Maus</i>	65
5.	
Rawls' Kritik am Utilitarismus (§§ 5–6, 27–28, 30, 49, 75–76)	
<i>Hartmut Kliemt</i>	89
6.	
Rawls über Freiheit und ihren Vorrang	
<i>H. L. A. Hart</i>	107
7.	
Gleiche Freiheit für alle?. (zu Kapitel 4)	
<i>Thomas Pogge</i>	135
8.	
Zur Gerechtigkeit der Verteilung. (Kapitel 5)	
<i>Otfried Höffe</i>	153

9.		
Die Pflicht zur Gerechtigkeit. (Kapitel 6)		
<i>Rainer Forst</i>	171
10.		
Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel (Kapitel 7)		
<i>Wolfgang Kersting</i>	191
11.		
Der Gerechtigkeitssinn. (Kapitel 8, vgl. § 9)		
<i>Nico Scarano</i>	211
12.		
Das Gut der Gerechtigkeit. (Kapitel 9)		
<i>Wilfried Hinsch</i>	229
13.		
Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls		
<i>Otfried Höffe</i>	247
14.		
Anhang:		
John Rawls über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der <i>Theorie der Gerechtigkeit</i>	269
Auswahlbibliographie	275
Personenregister	287
Sachregister	289
Hinweise zu den Autoren	292

Zitierweise

Auf die *Theorie der Gerechtigkeit* wird nur mit Paragraphen und Seitenzahlen verwiesen. Wenn nicht anders angegeben, nehmen die deutschsprachigen Autoren auf die Übersetzung, die englischsprachigen Autoren auf den Originaltext Bezug.

Political Liberalism wird mit der Abkürzung *PL*, andere Texte von Rawls mit Namen und Erscheinungsjahr zitiert, aufgeschlüsselt in der Auswahlbibliographie am Ende des Bandes.

Auf sonstige Literatur wird durch den Namen des Autors und das Erscheinungsjahr Bezug genommen.

Vorwort

In den Wissenschaften, selbst der Philosophie hat sich eine bemerkenswerte Demokratisierung vollzogen. Große Innovationen verdanken sich in der Regel nicht mehr überragenden Individuen, sondern einer gemeinsamen Anstrengung. Die Schnittmenge von Ethik und Politischer Philosophie bietet jedoch eine bedeutende Ausnahme. Statt einer philosophischen Massenbewegung gibt es in den siebziger und achtziger Jahren eine überragende Persönlichkeit, die eine Massenbewegung von Literatur hervorruft, eine Debatte von fast industriellem Ausmaß. Es ist der Philosoph und Harvard-Professor John Rawls. Die Zahl der Beiträge, die sich mit seinem monumentalen Werk, *A Theory of Justice* (1971), zu Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1975), befassen, ist in einem wörtlichen Sinn Legion. Sie geht nicht in die Hunderte, sondern die Tausende und dürfte mittlerweile dem Umfang der altrömischen Heeresinheit, vier bis fünf Tausend, überschritten haben.

Nach zweieinhalb Jahrzehnten intensiver Diskussion ist der Zeitpunkt gekommen, Bilanz zu ziehen. Es geschieht hier nicht als Überblick über die bisherige Debatte, sondern in Form eines kooperativen Kommentars. Autoren von unterschiedlicher philosophischer Herkunft stellen sich die Frage, wie Rawls' Gedanken zu verstehen sind, und der „natürlichen“ Anschlußfrage, welche Tragweite, welche Überzeugungskraft die Gedanken haben.

Bekanntlich legt Rawls gut zwei Jahrzehnte nach der *Theorie der Gerechtigkeit* ein weiteres Opus magnum vor: *Political Liberalism* (1993; dt. 1998). Die folgenden Beiträge nehmen zwar gelegentlich auf diesen Text Bezug, im Mittelpunkt steht jedoch das zu einem klassischen Text gewordene erste Werk. Bis auf den Beitrag von Hart, der nach Rawls' eigenem Bekunden seine Fortentwicklung zu *Political Liberalism* mitbestimmt (PL, 289 f.; dt. 404 f.; vgl. auch den „Anhang“, 297), handelt es sich ausschließlich um Originalbeiträge, und im „Anhang“ erscheinen Rawls' Hinweise zu der für die deutsche Übersetzung veränderten Fassung der *Theorie der Gerechtigkeit*.

Ein Teil der Überlegungen wurde in einem Tübinger Rawls-Symposium (Februar 1997) vorgestellt. Ich danke der Fritz-Thyssen-Stiftung, die das Symposium finanziell unterstützt hat, 1 meinem Mitarbeiter, Nico Scarano, der es mit vorbereitet hat, ferner den Teilnehmern des Symposiums und vor allem

den Autoren dieses Bandes. Ein besonderer Dank gebührt John Rawls, der uns für den „Anhang“ ein Originalmanuskript zum Erstabdruck überlassen hat.

Tübingen, im Juni 1997

Otfried Höffe

Vorwort zur zweiten Auflage

Für die zweite Auflage sind neben der Berichtigung von Druckfehlern und kleinen Korrekturen die Auswahlbibliographie sowie die Autorenhinweise auf den neuesten Stand gebracht worden.

Tübingen, im April 2006

Otfried Höffe

Einführung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*

1.1 Paradigmenwechsel

Die *Theorie der Gerechtigkeit* ist der wichtigste Beitrag des englischen Sprachraums, vielleicht sogar der überhaupt wichtigste Beitrag zur Politischen Ethik des zwanzigsten Jahrhunderts. Das Werk besteht in einer ebenso umfassenden wie sorgfältigen, bis in viele Einzelheiten genauen Argumentation. Rawls entwirft nicht nur eine weithin überzeugende Theorie. Ihm gelingt auch, in der philosophischen Debatte eine Reihe so grundlegender Veränderungen vorzunehmen, daß sie den Rang von Paradigmenwechseln erreichen. Vier Veränderungen dürfen diesen hohen Anspruch erheben:

Lange Zeit war die angloamerikanische Ethik von einer Metaethik beherrscht, die sich zwar mit den Begriffen und Argumentationsformen der normativen Ethik befaßte, nachdrücklich aber nicht mit dieser selbst. Als einem Teil der damals dominierenden Sprachanalyse ging es vor allem um die Bedeutung des ethischen Grundbegriffs „gut“ und die Frage, ob die Ethik einen Erkenntnisanspruch erheben dürfe, den ein Großteil der Metaethik bezweifelte. Nach dem viel vertretenen Emotivismus ist die Moral eine bloße Ansichtssache. Moralische Urteile sollen lediglich die Bedeutung haben, unsere eigenen subjektiven Gefühle oder Einstellungen auszudrücken und die der anderen appellativ zu beeinflussen. Rawls legt auf semantische Analysen wenig

Wert; und auf methodische Fragen geht er zwar ein; weit wichtiger sind ihm jedoch die Sachfragen. Mit ihnen setzt er die

Ethik von der Dominanz der Metaethik frei und verpflichtet sie – so der erste Paradigmawechsel – wieder auf ein normatives Thema.

Als der Sinn von Sprachanalysen noch umstritten war, konnte man vereinfacht sagen, Rawls führte die Ethik von der Sprachanalyse zur Sachanalyse zurück. In Wahrheit pflegen Sprachanalysen auch Sachanalysen zu sein, was zu einer *ersten Rückfrage* an Rawls Anlaß gibt: Muß sich die normative Ethik als Alternative zur (sprach-)analytischen Metaethik verstehen, oder kann sie – nicht als Stattdessen, wohl aber als Ergänzung – mit einer Bedeutungsanalyse des Grundbegriffs „gerecht“ beginnen? Durch eine derartige Semantik gewinnt man zweierlei: ein erstes Kriterium für den Standpunkt der Gerechtigkeit und zugleich einen Einblick in jenen Vorrang vor anderen Standpunkten, den Rawls zwar behauptet (§ 1), aber nicht hinreichend ausweist. Die Semantik weist die Gerechtigkeit als eine moralische Verbindlichkeit aus, deren Anerkennung die Menschen einander schulden, während die weiteren Elemente der Moral zum verdienstlichen Mehr gehören (vgl. Höffe ⁴2003, Kap. 2–3).

Soweit im englischen Sprachraum doch normative Fragen erörtert wurden, stand jene Ethik im Vordergrund, der Utilitarismus, der nach Vorläufern wie Hutcheson, Hume und Helvétius von Bentham, Mill und Sidgwick entwickelt wird (vgl. Höffe ⁵2013). Während er im englischen Sprachraum nicht nur in der akademischen Moralphilosophie, sondern auch in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften vorherrscht, hat er unter deutschen Philosophen seit dem 19. Jahrhundert keine gute Presse. Karl Marx und Friedrich Engels werfen ihm in der *Deutschen Ideologie* eine „exploitation de l’homme par l’homme“ vor, eine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen (Marx-Engels-Werke III, 394). Und Nietzsche zählt ihn zu den Denkweisen, „die nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen“ und deshalb als „Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten“ abgestempelt werden (*Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 225). Auch einer der „Sprüche und Pfeile“ (Nr. 12) aus der *Götzen-Dämmerung* dürfte sich gegen den Utilitarismus richten: „Der Mensch strebt nicht nach Glück, nur der Engländer thut das.“

Rawls’ zweiter Paradigmenwechsel: Innerhalb der normativen Ethik setzt er eine alternative Grundintuition durch. An die Stelle des utilitaristischen Prinzips vom „größten Glück der größten Zahl“ tritt die „Gerechtigkeit als Fairneß“, und

statt Bentham oder Mill heißt jetzt das philosophische Vorbild Kant. Seitdem findet sich auch in weiten Teilen der anglophonen Welt der Utilitarismus in der Defensive.

Eine weitere Veränderung: Die schon in den fünfziger Jahren einsetzende Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, die bis heute ungebrochene Konjunktur der Ethik und Politischen Theorie, erfährt eine Wende zu stärker systematischen Debatten. Gegen eine Seite der weltweiten Konjunktur hält sich Rawls allerdings zurück, gegen die angewandte Ethik. Der Grund dürfte in einem Gedanken liegen, der an Kant erinnert: daß die Philosophie zwar für Prinzipien zuständig ist, aber nicht für das konkrete, von Randbedingungen, Erfahrung und Urteilskraft abhängige Handeln. Nach Rawls entwirft die Philosophie zwar ein Strukturmuster der Anwendungsaufgabe, den Vier-Stufen-Gang, der übrigens an Kelsens (²1960, § 35) Stufenbau des Rechts erinnert. Im Rahmen der vier Stufen – (1) Gerechtigkeitsgrundsätze, (2) Verfassungsgebung, (3) Gesetze und politische Programme, schließlich (4) Anwendung auf Einzelfälle durch Verwaltung, Justiz und die Bürger selbst – sieht Rawls die Philosophie aber im wesentlichen nur als für die erste Stufe zuständig an.

Diese Einschränkung drängt eine *zweite Rückfrage* auf: Warum soll sich die philosophische Ethik nicht zusätzlich zur Grundlagendebatte und gemäß Aristoteles' Gedanken der praktischen Philosophie sogar vermehrt auf Anwendungsfragen einlassen. Zumindest beim Thema „bürgerlicher (ziviler) Ungehorsam“ geht auch Rawls darauf ein. An anderen Stellen vermißt man jedoch Anwendungsfragen, insbesondere fehlt das Stichwort Umweltschutz, zumal Rawls erfreulicherweise Überlegungen zur Gerechtigkeit gegen künftige Generationen anstellt (§§ 44–46).

Eine dritte Veränderung: Während sich in der Sprachanalyse die Philosophie auf sich selbst zurückzieht, zeichnet sich die *Theorie* durch eine nicht nur äußerliche Interdisziplinarität aus, namentlich durch eine Kooperation der Ethik mit den Wirtschaftswissenschaften. Rawls spricht deren Sprache, die der Entscheidungs- und Spieltheorie. Andererseits tritt er der von dort drohenden Gefahr bloß formaler Überlegungen entgegen und bietet mit dem Begriff der gesellschaftlichen Grundgüter (§§ 11, 15 u. ö.) und mit den Erwägungen zur Moralphysikologie (§§ 70–75) empirisch gehaltvollen Theorien einen guten Einstieg.

Auch eine vierte Veränderung, die der intellektuellen Debatte, hat das Gewicht eines Paradigmawechsels: Während sich in den fünfziger und sechziger Jahren vielerorts liberale und marxistische (vereinfacht: „rechte“ und „linke“) Denker befehdeten, gelingt es Rawls, die Situation „feindlicher Lager“ aufzuweichen. Damit steht er etwa in der Tradition von John Stuart Mill, aber auch Philosophen wie Henry Sidgwick und John Dewey. Sie alle haben beigetragen, die seit dem 19. Jahrhundert vorherrschende Kluft zwischen Liberalismus und Sozialismus oder Marxismus zu überbrücken.

Dieser sowohl diskussionspolitische als auch unmittelbar politische Erfolg Rawls' trifft freilich vornehmlich für die USA zu (vgl. Gutmann 1989). In ihrer politischen und rechtspolitischen Diskussion – um nur diesen Teil herauszugreifen – überwog nämlich trotz der genannten Denker noch immer der von Locke inspirierte, klassische Liberalismus: die Verbindung von Freiheitsrechten und demokratischen Mitwirkungsrechten mit den Prosperitätserwartungen an die Marktwirtschaft. Gegen eine derartige Engführung verteidigt Rawls, was andernorts in dieser grundsätzlichen Form nicht mehr nötig war: er ergänzt den politischen und ökonomischen Liberalismus um ein kräftiges Stück Sozialstaatlichkeit. Und die damals vielerörterte Frage, ob es eine kapitalistische Wirtschaftsordnung mit Privateigentum oder aber eine sozialistische mit Staatseigentum an den Produktionsmitteln geben sollte, hält er erstens für sekundär und zweitens für empirisch, nicht moralisch zu entscheiden (§ 42, 307 f.). (Insofern Rawls eine Brücke zwischen dem laissez-faire-Liberalismus, den später Nozick 1974 rehabilitieren will, und dem Sozialismus schlägt, geht sowohl Nisbets (1974) radikal egalitäre als auch Daniels (1975) bloß liberalistische Lektüre, nicht zuletzt die kommunitaristische Rawls-Kritik eines Michael Sandel (1982) am Kern der Theorie vorbei; zum Kommunitarismus s. auch Höffe 1996, Kap. 7.)

Eine Einführung ist nicht der Ort, thematische Grenzen zu erörtern. Daß sich Rawls nur mit einer der drei Gegenpositionen zur Gerechtigkeitstheorie auseinandersetzt, mit dem Utilitarismus, aber weder mit jenem strengen Rechtspositivismus, der das Recht ohne jede Gerechtigkeitsperspektive definiert, noch mit einem philosophischen Anarchismus, dessen Gedanke der Herrschaftsfreiheit einer gegebenenfalls zwangsbefugten Institutionalisierung widerspricht, wird in Kapitel 13 (in diesem Band) zur Sprache kommen.

Andere Grenzen hat Rawls später selbst gesehen, namentlich daß er den Tiefenpluralismus moderner Gesellschaften unterschätzt und, abgesehen von wenigen Bemerkungen zum Völkerrecht (§ 58), Fragen einer internationalen Rechtsgemeinschaft ausblendet. Dem einen Thema geht er im zweiten Opus magnum, *Political Liberalism*, Lecture IV, nach, dem anderen in den Oxford Amnesty-International-Vorlesungen zum Völkerrecht: *The Law of Peoples* (1993). Wieder andere Fragen klammert Rawls ausdrücklich aus, so etwa Fragen einer Tierethik (556). Und die Theorie staatlichen Strafens kommt deshalb nur am Rande zur Sprache (§ 38, vgl. 349 f. und 624 f.), weil sich eine gerechte Gesellschaft weniger auf Zwang („Hobbes' Mechanismus“: 540) als auf wechselseitigem Vorteil und gegenseitigem Vertrauen aufbauen sollte (§§ 75–76, auch 70–72).

Ein weiteres Qualitätsmerkmal der *Theorie* liegt in der Fülle an Literatur, die sie verarbeitet. Während sich andere Autoren auf nur einen Klassiker oder aber die zeitgenössische Diskussion konzentrieren, kennt Rawls sowohl die klassische Tradition der Ethik und Politischen Philosophie als auch die zeitgenössische Debatte, einschließlich die der Wirtschafts- und der Politikwissenschaften. Außerdem zeichnet er sich durch die Fähigkeit aus, Autoren verschiedener Richtungen gleichermaßen positiv zu berücksichtigen. Nur ein Beispiel: Während Aristoteliker und Kantianer heute gern als Gegenspieler auftreten, hält Rawls sein Theoriekonzept für Kantisch (§ 40) und führt trotzdem an wichtiger Stelle einen Aristotelischen Grundsatz ein (§ 65). Im übrigen kommt es ihm nicht auf Klassikerinterpretationen, schon gar nicht auf Polemik gegen zeitgenössische Autoren, vielmehr auf eine systematische Theorie an. Und diese entfaltet er in der Tat mit einer hohen konstruktiv-synthetischen Kraft. Ganz einheitlich ist der Argumentationsstil des Werkes nicht. Gelegentlich entfaltet Rawls die Gedanken in mehr intuitiven Skizzen. Der so wichtige Begriff der gesellschaftlichen Grundgüter beispielsweise wird nicht aus der zugrundeliegenden Aufgabe, den unverzichtbaren Vorbedingungen für jede Art von Lebensplan, entwickelt. An manchen Stellen argumentiert Rawls fast in epischer Breite (z. B. §§ 31 ff.). Bei anderen Argumenten besticht er aber durch eine ebenso umfassende wie genaue, zwar knappe und doch anschauliche Untersuchung. Ein Kabinettstück bildet die Darstellung der drei Arten von Verfahrensgerechtigkeit (106 f.).

Wer sich die Mühe macht, tatsächlich das ganze Buch durchzuarbeiten, wird die fast enzyklopädische Behandlung der einschlägigen Probleme bewundern.

Selbst das meist vernachlässigte Thema des Bösen kommt zur Sprache (478 f.). Der Gedankenreichtum erschwert allerdings den raschen Zugriff. Deshalb heben wir einleitend vier Gesichtspunkte hervor: als moralische Grundintuition die Gerechtigkeit als Fairneß (1.2), als Hauptgegner den Utilitarismus (1.3), als eine Methode die Verbindung der klassischen Vertragstheorie mit der zeitgenössischen Entscheidungstheorie (1.4), schließlich als Ziel und letztes Kriterium ein Überlegungsgleichgewicht (1.5).

1.2 Die Grundintuition: Gerechtigkeit als Fairneß

In Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition seit Platon und Aristoteles hält Rawls die Gerechtigkeit für die „erste Tugend sozialer Institutionen“. In ihrem Gewicht sei sie nur mit der „Wahrheit bei Gedankensystemen“ vergleichbar (§ 1, 19). Eine derartige Bestimmung hebt aber nicht bloß die überragende Rolle der Gerechtigkeit hervor; sie nimmt auch stillschweigend eine thematische Engführung vor. Rawls versteht die Gerechtigkeit als Eigenschaft der Gesellschaft: ihrer Institutionen, Verfassung und Gesetze. Mit der Gerechtigkeit als Eigenschaft von Personen befaßt er sich zwar auch. Der entsprechende Gerechtigkeitssinn wird aber nicht etwa, wie sogar Nietzsche sagt, als „Vollendung und höchste Meisterschaft auf Erden“ (*Zur Genealogie der Moral*, 2. Abh., 11.) vorgestellt. Auch wenn der Ausdruck „Gerechtigkeitssinn“ mehr bedeuten könnte, meint er bei Rawls nicht eigentlich das moralische Subjekt selbst, die Moralität. Es geht allein um die Stabilität einer gerechtigkeitsverpflichteten Gesellschaft. Diese thematische Engführung durchzieht das ganze Werk. Schon der erste Teil, die grundlegende „Theorie“, ist gesellschaftsbezogen, als zweiter Teil folgt unter dem Titel „Institutionen“ eine (gerechtigkeitsbezogene) Sozialphilosophie. Und wenn sich der dritte Teil, „Ziele“, mit den Personen befaßt und eine (gerechtigkeitsbezogene) Sozialpsychologie entwickelt, so kommt es erneut bloß auf deren soziale und institutionelle Hinsicht an.

Generell bestimmt Rawls die Gesellschaft als jene „Kooperation zu wechselseitigem Vorteil“, die sich mit Konflikten mischt. Kooperativ ist die Gesellschaft, insofern sie für jeden ein besseres Leben ermöglicht, konfliktuell, weil jeder einen möglichst großen Nutzen sucht, sich vor den anfallenden Lasten dagegen drückt. In dieser Situation obliegt der Gerechtigkeit die Aufgabe, die Vorteile

und die Lasten der gemeinsamen Arbeit festzulegen. Nach Rawls soll der um die Lasten verminderte Nutzen der Gesellschaft, ihr Per-Saldo-Vorteil, jedem gleicherweise zugute kommen. Und in diesem Sinn eines Vorteils für jeden gilt die Gerechtigkeit als Fairneß. Daß zu einer lebensfähigen Gesellschaft auch andere Gesichtspunkte gehören, namentlich Effizienz und Stabilität, räumt Rawls durchaus ein. Die Gerechtigkeit gilt nicht als zureichende, wohl aber als notwendige und zugleich absolut prioritäre Bedingung: Wie effizient und stabilisierend die Gesetze und Institutionen auch immer sein mögen – wenn sie ungerecht sind, müssen sie verändert werden. Der Grund: „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (§ 1, 19).

Schon der Philosoph, mit dem sich Rawls am stärksten verbunden fühlt, Kant, sieht den Vorteil einer gerechtigkeitsbestimmten Gesellschaft nicht im gelingenden oder glücklichen Leben selbst. Nicht beauftragt, seine Mitglieder glücklich zu machen, ist der Staat auf Zwecke des Rechts, auf Freiheitssicherung durch Gesetze, beschränkt. Weniger dezidiert, aber ähnlich erwartet Rawls von den Gerechtigkeitsgrundsätzen nicht ein glückliches Leben. Ihren Gegenstand bilden nämlich gesellschaftliche Grundgüter (social primary goods), die (erstens) im Unterschied zu natürlichen Grundgütern wie Kraft, Intelligenz und Ideenreichtum überhaupt gesellschaftlich bedingt und (zweitens) für jede Art von Lebensplan unabdingbar sind. Darüber hinaus soll man (drittens) ein Maximum der jeweiligen Grundgüter suchen. Mit diesem Begriff gelingt es Rawls, selbst Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit 9 für pluralistische Gesellschaften eine Gemeinsamkeit zu bestimmen. Während man sich in den Lebensplänen stark unterscheidet, stimmt man in den Vorbedingungen überein. Zu dem, was auch immer man will, braucht es – so Rawls – Rechte und Freiheiten (Gerechtigkeitsgrundsatz 1); Chancen und Macht (Gerechtigkeitsgrundsatz 2b); Einkommen und Wohlstand (Gerechtigkeitsgrundsatz 2a); nicht zuletzt Selbstachtung (§§ 15 und 63).

Mit dem Gedanken der gesellschaftlichen Grundgüter weicht die *Theorie der Gerechtigkeit* vom klassischen Liberalismus ab. Selbst Kant wählt einen formalen Gegenstand: die Handlungsfreiheit, bei ihm „Willkür“ genannt. Rawls gibt sich mit ihr deshalb nicht zufrieden, weil er über die bloß formale Freiheit hinausgeht und auf die Realisierungschancen achtet, auf jenen „Wert der Freiheit“, der in der Fähigkeit liegt, innerhalb des Rahmens gleicher Freiheiten seine Ziele

zu erreichen (§ 32, 233). Während der klassische Liberalismus nur soziale Hindernisse ausräumen will, achtet Rawls' „sozialer“ oder „sozialstaatlicher Liberalismus“ zusätzlich darauf, daß nach Ausräumen der Hindernisse sich positive Möglichkeiten auftun. Dort reichen für die Gerechtigkeit die Grundsätze 1 und 2b aus, hier muß der Grundsatz 2a dazukommen.

Obwohl dieser Ansatz im Prinzip überzeugt, drängt sich hinsichtlich der näheren Bestimmung eine *dritte Rückfrage* auf. Sie ist in sich gedoppelt. Zum einen: Sind alle von Rawls benannten Grundgüter vollständig gesellschaftlich bedingt? Offensichtlich sind es Einkommen und Wohlstand nicht im selben Maß wie Rechte und Freiheiten. Zum anderen: Sind die Grundgüter für jeden Menschen gleicherweise gültig? Wenn die Armutsbewegungen der verschiedenen Epochen freiwillig auf Einkommen und Wohlstand verzichten, so verfolgen sie Lebenspläne, für die Einkommen und Wohlstand nicht im Rawlsschen Sinn ein Grundgut sind; denn zumindest das dritte Merkmal, das Maximierungsinteresse, fehlt. Rawls räumt zwar ein, daß man aus religiösen oder anderen Gründen auf einen Teil der im Urzustand gewählten Grundgüter verzichten könne (§ 25, 166 f.). Ein derartiger Verzicht widerspräche aber entweder dem Begriff des Grundgutes, soll dieser doch die unverzichtbare Grundlage aller Lebenspläne darstellen, oder aber der Maximierungsaufgabe, die in Übereinstimmung mit der Entscheidungstheorie (s. Abschn. 1.4) als ein Wesensmerkmal von Rationalität gilt.

Die für die Glücksvoraussetzungen zuständigen Gerechtigkeitsgrundsätze lauten:

„Erster Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

(a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und

(b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“ (§ 46, 336).

Der erste Grundsatz betrifft bürgerliche und politische Rechte, der zweite materielle und nichtmaterielle Interessen. Beide Grundsätze zusammen laufen

auf einen freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat hinaus, auf eine konstitutionelle Demokratie, in die erstens eine Wettbewerbswirtschaft (Marktwirtschaft) eingebunden ist und die zweitens auch für künftige Generationen Gerechtigkeit üben will. Nach dem ersten Grundsatz, dem der größten gleichen Freiheit, sind die teils bürgerlichen („civil“), teils politischen Grund- und Menschenrechte (Glaubens-, Gewissens- und Gedankenfreiheit, aktives und passives Wahlrecht, Rede- und Versammlungsfreiheit, Recht auf Leben, auf Eigentum ...) für alle gleich. Im Gegensatz zu einem planen Egalitarismus sind Ungleichheiten nicht a priori ausgeschlossen. Gemäß dem zweiten Grundsatz sind sie jedoch allein im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich zulässig, und auch dort nicht, um natürliche Vorteile physischer, psychischer oder intellektueller Natur mit einem höheren Sozialprestige und einem größeren Anteil an materiellen Gütern zu belohnen. Ungleichheiten sind nur dann erlaubt, wenn sie den Nutzen der von Natur aus Benachteiligten soweit steigern, wie es mit dem Prinzip gerechten Sparens vereinbar ist (Grundsatz 2a: Unterschiedsprinzip). Zugleich müssen die Positionen und Ämter in dem Sinn für alle offenstehen, daß sie nicht nach Hautfarbe, Religion, Alter oder Geschlecht, sondern allein nach den dafür maßgeblichen Faktoren wie Begabung, Vorbildung, Leistungsfähigkeit und -bereitschaft vergeben werden. Der Grundsatz 2b handelt über weit mehr als Berufsmöglichkeiten; es geht ihm um Lebenschancen, damit „Menschen mit gleichen Fähigkeiten und gleicher Bereitschaft, sie einzusetzen, gleiche Erfolgsaussichten“ und „auch einigermaßen ähnliche kulturelle Möglichkeiten“ haben sollen, „unabhängig von ihrer anfänglichen gesellschaftlichen Stellung“ (§ 12, 93).

Beide Grundsätze werden nicht einander nebengeordnet, was rein formal einen weiteren Grundsatz erforderte, ein Kriterium nämlich, das Konflikte zwischen den beiden Grundsätzen löst. Dem ersten Grundsatz räumt Rawls vielmehr absolute Priorität zu (erste Vorrangregel: „Vorrang der Freiheit“). Da die Freiheit als absolut höchstes menschliches Gut gilt, darf sie nicht gegen andere Güter verrechnet werden; die Einschränkung von Grundrechten gegen partikulare oder auch kollektive ökonomische Vorteile ist in jedem Fall ungerecht. Freiheitsansprüche dürfen nur gegen konkurrierende Freiheitsansprüche anderer eingeschränkt werden – es sei denn: „Die gleichen Freiheiten für alle können nur verweigert werden, wenn es zur Veränderung des Zivilisationsniveaus nötig ist, so daß in absehbarer Zeit jeder in den

Genuß dieser Freiheiten kommt“ (§ 82, 587). Diese Einschränkung der ersten Vorrangregel wirft eine *vierte Rückfrage* auf: Kommt hier nicht ein Moment jener Position herein, der Utilitarismus, den Rawls ablehnt (s. Abschn. 1.3)? Die Verbesserung des Zivilisationsniveaus ist nämlich ein kollektives Interesse, dem individuelle Interessen zu opfern Rawls hier erlaubt. – Im anderen Grundsatz kommt dem zweiten Teil die Priorität vor dem ersten Teil zu.

Von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen sind der erste Grundsatz und der zweite Teil des zweiten Grundsatzes unstrittig und im wesentlichen längst anerkannt. Elementare Grundrechte bilden einen festen Bestandteil unserer geschriebenen oder gelebten Verfassungen; und die Offenheit der Ämter und Positionen wird von Demokratien seit langem gepflegt. Anders sieht es mit dem Unterschiedsprinzip aus. Soweit es ihm lediglich um die Realisierungsbedingungen der genannten Grundrechte geht, etwa um ein angemessenes Existenzminimum, um Chancengleichheit im Bildungswesen, auch um öffentliche Verantwortung für Wohnungs- und Arbeitsmöglichkeiten und für das Gesundheitswesen, handelt es sich um den ebenfalls wenig strittigen Anteil an Sozialstaatlichkeit, nämlich um seinen freiheits- und demokratiefunktionalen Kern. Gegen die weitergehende Forderung, die Schlechtestgestellten möglichst gut zu stellen, bleibt aber Skepsis zurück. Ein Rawlsscher Sozialstaat sieht paternalistischer aus, als es unstrittige Gerechtigkeitsüberzeugungen zulassen.

Rawls begründet seine Mehrforderung mit dem Ausgleichsprinzip (§ 17, vorher schon § 3, 29). Die in ihm liegende egalitäre Forderung, unverdiente Ungleichheiten zu kompensieren, mag manchem politisch willkommen sein, rundum plausibel ist sie nicht. Die letzte Grundlage der Fairneß-Konzeption, die wechselseitige Anerkennung als freier und gleicher Bürger (vgl. § 3), ist auch ohne das Ausgleichsprinzip und das sich anschließende Unterschiedsprinzip denkbar. Hier drängt sich eine *fünfte Rückfrage* auf: Ist das egalisierende Ausgleichsprinzip tatsächlich eine Gerechtigkeitsforderung, oder gehört es nicht eher zu einer christlichen Caritas oder aber, säkularisiert, zu einer Brüderlichkeit bzw. Solidarität, jedenfalls zu einer verdienstlichen Mehrleistung, deren Anerkennung die Menschen einander nicht mehr schulden?

Es fällt auf, daß Rawls die Selbstachtung zwar in der Liste der gesellschaftlichen Grundgüter anführt, aber nicht in den Gerechtigkeitsgrundsätzen. Trotzdem hat er sie nicht etwa vergessen, vielmehr nimmt er an, daß in „einer wohlgeordneten Gesellschaft ... die Selbstachtung durch die öffentliche

Anerkennung der gleichen Bürgerrechte für alle“, also durch den ersten Gerechtigkeitsgrundsatz, „gesichert“ werde (§ 82, 591).

Eine andere Eigentümlichkeit: In der Liste der gesellschaftlichen Grundgüter fehlen zwei Arten von Gütern: positionelle Güter („wo steht man auf der Leiter wirtschaftlichen, beruflichen, sozialen ... Erfolgs?“) und jene genuin kollektiven Güter, die nicht wie bei privaten Gütern einzelnen Menschen, sondern einer Gruppe als ganzer zukommen (beispielsweise der Wert einer Währung oder die äußere Sicherheit eines Landes). Zumindest für das erste Defizit hat Rawls aber ein Argument. Weil die Selbstachtung über die gleichen Bürgerrechte gesichert wird – und weil es vernünftig ist, keinen Neid zu hegen (§§ 25 und 80–81) – „erhält die Verteilung der materiellen Güter eine untergeordnete Bedeutung“ (§ 82, 592). Gegen dieses Argument legt die empirische Sozialforschung freilich eine mittlerweile *sechste Rückfrage* nahe: Ist die ‚untergeordnete Bedeutung‘ nicht im Gegensatz zu Rawls als kulturabhängig, statt als Teil einer interkulturellen Gerechtigkeit anzusehen? Auf die Frage, was ihnen wichtiger sei, Freiheit oder Gleichheit, sprechen sich nämlich zwar in den USA 72 % für Freiheit und nur 20 % für Gleichheit aus. In Deutschland, wo ohnehin ein weit größeres Maß an Gleichheit herrscht, votieren aber doppelt so viele (39 %) für Gleichheit und nur halb so viele (37 %) für Freiheit (The Economist 1992). Die Aussage der Umfrage ist zwar nicht eindeutig. Die geringer veranschlagte Freiheit kann man zwar als Hintergrunderfüllung verstehen: Weil die Freiheit selbstverständlich geworden ist, wird ihr objektives Gewicht subjektiv zu gering eingeschätzt. Das Vergleichsvotum fällt aber so deutlich aus, daß eine alternative Gerechtigkeitsvorstellung zu erwägen ist. Muß der erste Gerechtigkeitsgrundsatz ein so klares Übergewicht wie bei Rawls erhalten?

1.3 Der Hauptgegner: Utilitarismus

Für den Utilitarismus liegt das höchste Ziel politischen Handelns im maximalen Wohlergehen aller Betroffenen. Darunter versteht der klassische Utilitarismus den maximalen Gesamtnutzen (Bentham, Sidgwick; auf seiten der Nationalökonomien: Edgeworth, Pigou), der Durchschnittsnutzenutilitarismus aber den maximalen Pro-Kopf-Nutzen (J. St. Mill, Wicksell). Ein gemeinsamer Vorteil beider Spielarten liegt bei dem so einfachen und klaren, im Prinzip

berechenbaren Leitziel, dem maximalen kollektiven Wohl oder Nutzen: Für jede politische Alternative addiere man den sozialen Gewinn (Nutzen, Vorteil) subtrahiere davon die sozialen Kosten (Schaden, Nachteil) und führe jene Alternative durch, die die Gewinnbilanz (Nettonutzen) maximiert. Allerdings erweist sich diese Aufgabe bei näherer Betrachtung als weit schwieriger. Die Versuche, mit Hilfe eines hedonistischen Kalküls oder eines Nutzenkalküls die Berechnung tatsächlich zustande zu bringen, gelten für viele sogar als gescheitert. (Zur Einführung in die utilitaristische Ethik s. Höffe ⁵2013.)

Generell erheben sich gegen den Utilitarismus zwei Arten von Einwänden. Entweder man äußert immanente, gelegentlich sogar „technische“ Bedenken: daß es unmöglich sei, zunächst alle Optionen aufzulisten und sodann ihre vollen Konsequenzen auszuarbeiten; ferner, daß man die Nutzenerwartungen verschiedener Personen nicht vergleichen, folglich die utilitaristisch angemessene, nutzenmaximale Handlung nicht identifizieren könne. Rawls selbst interessiert sich nur für das andere, grundlegendere Bedenken: daß der Utilitarismus die Aufgabe jeder philosophischen Ethik, dem Standpunkt der Moral gerecht zu werden, verfehle (vgl. aber auch § 49). Der Utilitarismus widerspreche sogar der Grundforderung der Moral, der Gerechtigkeit.

Zunächst hatte sich Rawls (1955) am Versuch beteiligt, dem grundsätzlichen Einwand durch Unterscheidungen wie die zwischen Handlungs- und Regel-Utilitarismus zu begegnen. Im ersten Fall werden Handlungen unmittelbar am utilitaristischen Prinzip gemessen, im zweiten Fall mittelbar, über die Zwischenstufe von Regeln. Während er damals Institutionen wie Versprechen und staatliches Strafen noch regelutilitaristisch legitimieren wollte, erkennt er in der *Theorie* nur noch die hohe Lösungskapazität des Utilitarismus (namentlich bei Sidgwick), nicht aber den Grundansatz an.

Vor allem zwei Argumente hält Rawls dem Utilitarismus entgegen (§§ 5, 27, 28, 30; vgl. auch §§ 49, 83–84). Einerseits gehe er seit David Hume und Adam Smith von der Annahme eines idealen unparteiischen Beobachters aus, die auf einen vollkommenen Altruismus hinauslaufe und damit den Menschen überfordere (§ 29, 203 f.). Überdies sei ein vollkommener Altruismus in sich widersprüchlich (§ 30, 216 f.). Weil vollkommene Altruisten stets auf den anderen achten, der sich seinerseits nur für fremde Interessen einsetzt, erblicken sie im anderen interessenleere Subjekte. Da vollkommene Altruisten nichts

finden, wofür sie sich einsetzen könnten, besteht ihre Kooperation in einem ewigen Leerlauf.

Andererseits wirft Rawls dem Utilitarismus vor, die Freiheit der Individuen dem kollektiven Wohl unterzuordnen. In eklatantem Widerspruch zur Gerechtigkeit als Fairneß wären eine Sklaven- oder eine Feudalgesellschaft, eine Stände- oder eine Kastengesellschaft, selbst ein Polizei- und Militärstaat nicht nur erlaubt, sondern sogar moralisch geboten, vorausgesetzt, daß sie durch eine geschickte Selbstorganisation zwar extreme Eingriffe in den persönlichen Freiheitsraum mit extremer Ungleichbehandlung verbinden, gleichwohl einen maximalen Gesamt- oder einen maximalen Pro-Kopf-Nutzen zustandebringen. Im Gegensatz dazu spricht Rawls jeder einzelnen Person ein Eigenrecht zu, das selbst im Namen des Wohlergehens der ganzen Gesellschaft – dann freilich auch für Verbesserungen des Zivilisationsniveaus (s. o.) – nicht verletzt werden darf (§ 1, 19; § 87, 636). In kompromißloser Ablehnung jeder Art von Sklaverei, Leibeigenschaft und Kastensystemen hält er bestimmte Grund- und Menschenrechte für schlechthin gültig. Oder als Formel: Vorrang der (persönlichen) Rechte vor dem (kollektiven) Nutzen.

Nach Rawls besteht der Grundfehler des Utilitarismus in einer Verwechslung. Die zu Recht geforderte Nichtparteilichkeit werde zu Unrecht mit jener Nichtpersönlichkeit gleichgesetzt, die alle Menschen in eine einzige Person zusammenfaßt („mistakes impersonality for impartiality“: § 30, engl. 190). In der Tat überträgt der Utilitarismus ein vielleicht für Individuen gültiges Modell rationaler Entscheidung auf die Ebene der Gesellschaft. Im Rahmen einer effizienten Administration kollektiver Ressourcen erlaubt er kollektivinterne Verrechnungen, also Wohlfahrtseinschränkungen für die einen, sofern sie nur durch größere Wohlfahrtsgewinne für andere ausgeglichen werden. Hier wird die Gesellschaft als ein Organismus vorgestellt, in dem die einzelnen Organe nicht als sie selbst, sondern nur in ihrem Bezug aufs Ganze zählen.

Um eine derartige Unterordnung der Individuen unter das Ganze zurückzunehmen, schlägt Rawls ein anderes Bild vor: die Gesellschaft nicht als ein Organismus, sondern als ein Orchester. Weil in ihm jedes Mitglied eine unverwechselbare Aufgabe erfüllt und trotzdem zu einem Ganzen beiträgt, an dessen Mehr-Wert – dem Konzert statt der vereinzelter Stimmen – jeder einzelne teilhat (§ 79, Anm. 4), erbringt das neue Bild zweifelsohne einen Gewinn; es billigt jeder einzelnen Person einen Eigenwert zu. Gleichwohl drängt sich die *siebente*

Rückfrage auf: Hat nicht auch diese Metapher noch einen kollektivistischen Einschlag, der der Autonomie der Einzelmenschen nicht voll gerecht wird? Eine auf individuelle Autonomie verpflichtete Rechtsordnung erlaubt nämlich, Außen-seiter zu sein oder exzentrisch zu leben, was sich mit dem Bild des Orchesters schwerlich verträgt.

Schon Mill hatte in der Abhandlung *Utilitarismus*, im letzten und umfangreichsten Kapitel, den Gerechtigkeitseinwand zu entkräften gesucht, was ihm jedoch mißlingt (vgl. Höffe ³1995, Kap. 6). Spätere Utilitaristen pflegen sich mit dem Hinweis zu verteidigen, die Situation, daß eine Gerechtigkeitsverletzung dem Kollektiv einen Vorteil erbringe, sei höchst unwahrscheinlich. Sobald einmal das Existenzminimum gesichert sei, übersteige nämlich das Interesse an persönlicher Freiheit das an Gütern und Waren bei weitem. Infolgedessen könnten Menschenrechtsverletzungen, beispielsweise Einschränkungen persönlicher Freiheit, nur in Extremfällen von Vorteilen der Mehrheit aufgewogen werden.

Selbst wenn diese Entlastung zutrifft und der Utilitarismus in der Regel zu denselben Resultaten wie die Gerechtigkeit als Fairneß gelangt, bleibt ein Unterschied im Grundsätzlichen bestehen: Für den Utilitaristen ist die Institutionalisierung von Grundrechten eine Frage der individuellen Präferenzen und ihrer Verrechnung zu einem kollektiven Gesamtnutzen, also ein empirisch-analytisches Problem. Für Rawls ist sie dagegen eine unbedingt gültige normative Vorgabe: „Die Gerechtigkeitsgrundsätze spiegeln in der gesellschaftlichen Grundstruktur den Wunsch der Menschen wider, einander nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu behandeln“ (§ 29, 205). Nun ist sich Rawls in einem Punkt mit dem Utilitarismus einig. Mit dem noch vorzustellenden Theorem „Schleier des Nichtwissens“ erkennt auch er das Prinzip Unparteilichkeit an. Infolgedessen legt sich eine weitere, nunmehr *achte Rückfrage* nahe: Läßt sich Rawls nicht ein Stück argumentativer Eleganz entgehen, ein Element Hegelscher Dialektik: die bestimmte Negation? Weil er das Moment der Unparteilichkeit im Utilitarismus festhält und erst das über die Unparteilichkeit hinausgehende, ihr sogar widersprechende Moment der Unpersönlichkeit beiseiteschiebt, hätte er einen Teil der Utilitarismus-Kritik vom Begriff der Unparteilichkeit her entwickeln können: daß die Unparteilichkeit eine Berücksichtigung der Person „ohne Ansehen der Person“ bedeutet, während die Unpersönlichkeit keine Personen mehr kennt.

1.4 Vertragstheorie und Entscheidungstheorie

Zum Zweck, allgemein zustimmungsfähige Gerechtigkeitsgrundsätze zu bestimmen, greift Rawls auf die klassischen Theorien des Gesellschaftsvertrages zurück. Näherhin bezieht er sich auf Locke, besonders aber Rousseau und Kant, jedoch nicht auf Hobbes, dessen Souveränitätstheorie er ablehnt. (Zum Vergleich der Vertragstheorien von Hobbes, Kant und Rawls s. Höffe ⁶2008, Kap. 6.) Manche Kritik der Vertragstheorie nimmt an, diese befasse sich mit einem historischen, entweder ausdrücklichen oder aber stillschweigenden Vertrag. In Wahrheit geht es um ein Gedankenexperiment, das der Legitimation jeglicher Rechts- und Staatsordnung dient. Der Naturzustand mit dem die Vertragstheorie anhebt, bezeichnet seinerseits weder ein frühes historisches Stadium noch eine primitive Stufe der Kulturentwicklung, sondern erneut ein gedankliches Konstrukt. Im Naturzustand wird der Gegensatz zum Rechts- und Staatszustand konstruiert, also die Situation der Menschen, sofern sie ihrem Gut- und Rechtssinn folgen, dabei in Konflikte miteinander geraten und dann keinen entscheidungskompetenten Richter haben. Weil die darin liegende Mißlichkeit jeden trifft, erklärt sich jeder, so der zweite Argumentationsschritt, zu einer Selbstverpflichtung, eben einem Vertrag, bereit. Dieser schafft, so der dritte Schritt, einen neuen, jetzt rechts- und staatsförmigen Zustand, und dieser kommt jedem zugute.

Rawls versucht nun, die klassische Vertragstheorie auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben (12) und Schritt für Schritt bis in die Einzelheiten durchzukonstruieren. Dabei bedient er sich der in den Wirtschafts- und einigen Sozialwissenschaften vorherrschenden Theorie rationaler Entscheidung. (Zur Einführung vgl. Jeffrey ²1967, Raiffa 1973, auch Höffe ²1985, Teil I.) Der Theorie zufolge ist eine Entscheidung dann rational, wenn sie aus einer gegebenen Liste alternativer Handlungsmöglichkeiten jene auswählt, die den größten Nutzen verspricht. Nach der entscheidungstheoretisch neuformulierten Vertragstheorie sollen die Gerechtigkeitsgrundsätze also aus dem aufgeklärten Selbstinteresse abgeleitet werden, vorausgesetzt, daß es unter bestimmten, idealen Bedingungen agiert: „The aim is to replace moral judgements by those of rational prudence“ (§ 15, engl. 94). (Eine Bemerkung zur Übersetzung: Sowohl für „reasonable“ wie „rational“ heißt es im Deutschen „vernünftig“, obwohl Rawls auf deren verschiedene Bedeutungen Wert legt. Um Mißverständnisse zu

vermeiden, übersetze man nur „reasonable“ mit „vernünftig“, den englischen Ausdruck „rational“ aber mit dem Fremdwort „rational“.)

Als Alternativen schlägt Rawls fünf Haupt-Ansätze mit insgesamt 15 Wahlmöglichkeiten vor: außer seinen eigenen Gerechtigkeitsprinzipien vor allem den Utilitarismus in zwei Spielarten und intuitionistische sowie egoistische Vorstellungen in verschiedenen Varianten (§ 21, 146 f.). Weil eine solche Liste nicht a priori vollständig ist, kann Rawls aber kein absolutes Votum für die Fairneß-Prinzipien abgeben (§ 87, 630 f.), sondern nur behaupten, die richtigen Prinzipien entsprächen eher den eigenen als anderen zur Wahl gestellten Vorschlägen.

Die rationale Entscheidung, mit der er den Gesellschaftsvertrag identifiziert, ist sowohl aufgrund ihrer Aufgabe als auch aufgrund ihrer Regeln keine gewöhnliche Entscheidung. Üblicherweise erfolgen Entscheidungen nach Maßgabe von Regeln, bei Rawls wird dagegen über die letzten Regeln einer Gesellschaft entschieden. Selbst zu einer derartigen Entscheidung zweiter Ordnung, einer Metaentscheidung, gehören Regeln, die die Entscheidungs-Situation definieren und eine Lösung ermöglichen. Rawls faßt die Regeln unter dem Begriff des Urzustandes (original position) zusammen. Wie der vertragstheoretische Naturzustand bezeichnet auch der Urzustand weder eine vergangene historische Zeit noch eine wünschenswerte Lebensform, vielmehr ein facettenreiches theoretisches Konstrukt.

Das erste Element der ursprünglichen Situation bilden die „Anwendungsbedingungen“ der Gerechtigkeit. Sie weisen die Gerechtigkeit als nicht fingiertes, sondern reales Problem aus, indem sie von deren Gegenstand, der Kooperation, zeigen, daß sie weder unmöglich noch überflüssig ist (§ 22): Gemäß den objektiven Umständen gibt es mehrere Individuen, die zur selben Zeit auf einem bestimmten Raum leben, deren körperliche und geistige Fähigkeiten sich vergleichen lassen und deren natürliche und soziale Ressourcen begrenzt sind. Die Individuen, so die subjektiven Umstände, haben ihre eigenen Lebenspläne (Glücksvorstellungen), aus denen sich konkurrierende Ansprüche auf die natürlichen und sozialen Ressourcen ergeben. Ferner üben Gerechtigkeitsgrundsätze in der Gesellschaft eine Ordnungsfunktion aus und haben aus diesem Grund fünf formale Voraussetzungen zu erfüllen: Die Grundsätze müssen ihrer Form nach allgemein sein und universell angewendet werden; sie müssen öffentlich bekannt sein, konkurrierende Ansprüche regeln und innerhalb des praktischen Diskurses die Bedeutung einer letzten Berufungsinstanz einnehmen (§ 23). Da die verschie-

denen Formen von Egoismus („jeder muß meinen Interessen dienen“; „alle bis auf mich sollen gerecht handeln“; „jeder darf seine Interessen nach Belieben verfolgen“) schon die formalen Bedingungen nicht erfüllen, scheiden sie an dieser Stelle als rationale Option aus.

Außer den objektiven und subjektiven Umständen der Gerechtigkeit, den formalen Voraussetzungen des Rechtsbegriffs und der Annahme, daß sich die Spieler im oben definierten Sinn rational entscheiden (§ 25), setzt er ein Informationsdefizit (*veil of ignorance*) an (§ 24). Damit die Entscheidung nicht zum Vorteil der eigenen Person oder Gruppe gefällt wird, verfügen die Entscheidungsträger zwar über ein allgemeines Wissen, etwa über wirtschaftliche, soziale und politische, auch psychologische Zusammenhänge, kurz: über sozialwissenschaftliches Gesetzeswissen. Ihnen fehlt aber das komplementäre Wissen um die besonderen Randbedingungen. Weil man weder seine wirtschaftliche oder gesellschaftliche Lage noch seine natürlichen Talente und Fähigkeiten kennt, weil man also nicht weiß, ob man reich oder arm, ob als Hochbegabter oder als geistig Behinderter leben wird, fallen derartige Sonderbedingungen als Entscheidungsgrund aus.

All diese Elemente der Metaentscheidung werden zwar nicht ihrerseits rational abgeleitet, so daß die Konkurrenz zwischen Utilitarismus und Fairneß-Prinzipien nur teilweise wissenschaftlich aufgelöst wird. Die Elemente sind jedoch in einem hohen Maß plausibel. Dies trifft insbesondere auf den Schleier des Nichtwissens zu, er gibt nämlich dem Kern der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, eine operationale Bestimmung.

Weil jeder den eigenen Nutzen zu maximieren sucht, scheidet nach dem Egoismus auch der Utilitarismus aus; denn er maximiert den Nutzen des Kollektivs. Übrig bleibt der Fairneß-Gedanke: gleiche Vorteile und gleiche Nachteile für jeden. Um die genauen Gerechtigkeitsgrundsätze auszuweisen, fehlt aber noch die Entscheidungsregel; und hier taucht ein ernstes Problem auf. Von den drei Formen rationalen Handelns, der Entscheidung unter Sicherheit, der unter Risiko und der unter Unsicherheit, bietet die letzte Form nämlich die meisten Schwierigkeiten. Während sowohl für die Entscheidung unter Sicherheit („maximiere deinen Nutzen“) als auch für die unter Risiko („maximiere den erwarteten Nutzen“) eine einzige Entscheidungsregel existiert, gibt es für die Entscheidung unter Unsicherheit verschiedene Kriterien. Prominent sind die risikovermeidende Maximin-Regel (*maximiere die minimale*,

das heißt schlechtest denkbare Situation) die risikobereite Maximax-Regel (*maximiere die maximale*, also bestmögliche Situation) und die Regel des geringsten Bedauerns. Wegen dieser Kriterienvielfalt ist die Metaentscheidung entscheidungstheoretisch gesehen unterbestimmt.

Rawls plädiert für die Maximin-Regel. Als ob man gegen eine diabolische Natur spielt, soll man sich für eine Gesellschaftsordnung entscheiden, in der man auch dann noch große Vorteile erwarten kann, wenn man, von seinem Feind dorthin plaziert, am Boden der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hierarchie leben müßte. Die Entscheidung für die Maximin-Regel ist aber weder rational abgeleitet noch rundum plausibel. Zwar überzeugt, daß jeder ein ökonomisches und soziales „Existenzminimum“ garantiert sehen will. Daß dieses Minimum zu maximieren ist, wird aber ohne die empirische Annahme einer pessimistischen Welteinstellung, ohne die Befürchtung, eher am Boden als an der Spitze der Gesellschaftshierarchie zu leben, kaum einsichtig.

Daß sich Rawls der Entscheidungstheorie bedient, legt die Ansicht nahe, er siede die Gerechtigkeit in der doch nur ökonomischen Sphäre von Nutzenkalkulation, von Ertrags-Maximierung und Verlust-Minimierung, an. Wahr ist, daß zwar die Annahme von Personen, die ihren eigenen Vorteil zu maximieren suchen, ein originäres Interesse an Gerechtigkeit ausschließt, das Informationsdefizit diese Annahme aber radikal verfremdet. Wenn Rawls vor dem Hintergrund der Entscheidungstheorie von rationaler Klugheitswahl spricht, dann meint er nicht die antike *phronêsis* oder die mittelalterliche *prudentia*, sondern die Wahl eines nicht auf allgemeine, sondern auf partikulare Interessen orientierten Willens. Mit Hilfe des Informationsdefizits blendet er aber jede Individualität und Partikularität aus und gewinnt doch ein allgemeines, spricht: moralisches bzw. gerechtes Subjekt. Mit diesem Kunstgriff gelingt Rawls eine neuartige Rekonstruktion des „moral point of view“. Man kann im Schleier des Nichtwissens auch eine raffinierte Selbstüberlistung rationaler Egoisten sehen. Jedenfalls liegt, weil die Differenz von allgemeinem und individuellem Willen eingezogen ist, keine Klugheitswahl im neuzeitlichen Sinn des Wortes Klugheit vor.

Die Subjekte des Urzustandes können keinen eigenen Nutzen maximieren, da sie keinen eigenen, sei es individuellen, sei es gruppenspezifischen Nutzen haben. Infolgedessen braucht es auch nicht das kompliziertere Instrumentarium der Spieltheorie, der Theorie rationaler Wahl in der Situation konkurrierender und zugleich interdependenter Entscheidungsträger. Die Wahl kann von einem

einzigen Subjekt durchgeführt werden, wobei die zwei Bedingungen vollkommener Verfahrensgerechtigkeit erfüllt sind (§ 14, 106 f.): Erstens gibt es einen unabhängigen Maßstab für eine faire Aufteilung, jeder soll von der entsprechenden Gesellschaft gleichermaßen Vorteile haben; zweitens gibt es ein Verfahren – die rationale Wahl unter einem Schleier des Nichtwissens –, das dieses Ergebnis mit Sicherheit liefert.

Innerhalb des entscheidungstheoretischen Denkens drängt sich noch eine *achte Rückfrage* auf: Führt dieses Denken nicht unter Rawls' eigenen Prämissen zum Utilitarismus? Rawls versteht die Wahl im Urzustand zwar als eine Entscheidung unter Unsicherheit und vertritt in ihrem Rahmen die risikovermeidende Maximin-Regel. In Wahrheit kennt man aber die Wahrscheinlichkeit W , mit der man den Platz irgendeines Gesellschaftsmitgliedes einnimmt; sie entspricht dem Kehrwert der Mitgliederzahl: $W = 1/N$. Sobald man die Wahrscheinlichkeit kennt, liegt eine Entscheidung unter Risiko vor. Deren Rationalitätskriterium heißt unbestrittenermaßen: maximiere deine Nutzenerwartungen, was genau dem Durchschnittsnutzen-Utilitarismus entspricht. Rein entscheidungstheoretisch gesehen, müsste Rawls seinem Hauptgegner Recht geben und den Utilitarismus anerkennen (vgl. Höffe 1984).

1.5 Das Überlegungsgleichgewicht

Die „Abschließenden Bemerkungen zur Rechtfertigung“ (§ 87) stellen zwei Methoden vor, die sich in der Theorie wiederfinden lassen, obwohl Rawls selber sie sich nicht zu eigen machen will: Die kartesische Rechtfertigung versucht, „evidente Grundsätze zu finden, aus denen sich ein System von Maßstäben und Vorschriften ableiten läßt“ (627). Versteht man Rawls' Beschreibung des Urzustandes als Inbegriff evidenter Grundsätze, so folgt er insofern dieser Methode, als er die Gerechtigkeitsgrundsätze mit Hilfe der Entscheidungstheorie aus dem Urzustand ableitet. „Der andere Ansatz (der wenig glücklich Naturalismus genannt wird) will moralische Begriffe mittels angeblich nichtmoralischer definieren“ (ebd.). Auch dieser Methode scheint Rawls, obwohl er sie ablehnt, in Wahrheit doch zu folgen, insofern er die Gerechtigkeit in Begriffen rationalen Selbstinteresses definiert. Tatsächlich nimmt er zwar kleine, aber doch wesentliche Abweichungen vor. Ihretwegen folgt er einer dritten Methode, die

er „Überlegungsgleichgewicht“ nennt: Auf der einen Seite räumt Rawls ein, daß die von ihm genannten Bedingungen nicht schlicht kontingent, sondern „schon eher notwendige moralische Wahrheiten“ sind. Weil er sich den entsprechenden Nachweis aber nicht zutraut, spricht nur von „vernünftigen Vorschlägen“ („reasonable stipulations“: ebd.). Auf der anderen Seite entgeht er dem Naturalismus, da er das rationale Selbstinteresse mit Hilfe des Informationsdefizites moralisch (um)definiert. Das methodische Ziel, das Rawls auf diese Weise erreichen will, ist kohärenztheoretischer Natur; es heißt Überlegungsgleichgewicht. Im Hintergrund könnte Quine stehen, der in der Abhandlung „Two Dogmas of Empiricism“ (1951) einen sog. Kohärentismus vertritt; an die Stelle einer Letztbegründung tritt ein Netz von sich gegenseitig stützenden Aussagen.

Um das Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, setzt Rawls bei einer normativ bestimmten Lebenswelt an, und dadurch relativiert er die Tragweite der Vertragstheorie. Während diese auch in ihrer Verbindung mit der Entscheidungstheorie – geschichts- und kulturunabhängig, kurz: ahistorisch argumentiert, spielen beim Überlegungsgleichgewicht die Geschichte und die jeweilige Kultur eine mehr als beiläufige Rolle. Nach Rorty (1988, 91) soll Rawls mit Hegel und Dewey gegen Kant übereinstimmend behaupten, „das Bemühen der Aufklärung, sich von der Überlieferung und der Geschichte loszusagen und sich auf ‚Natur‘ oder ‚Vernunft‘ zu berufen, sei Selbstbetrug“. Hier will der „postmoderne Ironiker“ den berühmten Gerechtigkeitstheoretiker zu nahtlos in sein Programm einspannen. Tatsächlich ist Rawls zwar hinsichtlich des Überlegungsgleichgewichts ein wenig Hegelianer; durch die Vertragstheorie folgt er aber auch den Spuren Kants, die er jedoch mit dem Vorrang des Überlegungsgleichgewichts auf den zweiten Rang verweist.

Die normative Lebenswelt, von der das Überlegungsgleichgewicht ausgeht, besteht aus den alltäglichen, allerdings schon wohlüberlegten Gerechtigkeitseinstellungen. Durch Abstraktion gewinnt er aus ihnen inhaltsärmere, „schwächere“ Prinzipien, die gerade deshalb, weil sie inhaltsärmer sind, auf breitere Zustimmung rechnen können und zur vorläufigen Definition des Urzustandes dienen. Daraus werden Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet, die, methodisch dem Status von wissenschaftlichen Hypothesen vergleichbar, mit dem in der Gesellschaft aufzufindenden Minimalkonsens über Gerechtigkeit konfrontiert und nach Erfordernissen dieser ebenso empirischen wie normativ bestimmten Wirklichkeit revidiert werden. Im Unterschied zu den

Beobachtungsdaten empirischer Wissenschaften sind die alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellungen allerdings keine strenge Falsifikationsinstanz, vielmehr liegt ein Rückkoppelungsverhältnis vor. Denn von den Grundsätzen aus sind unsere Alltagsüberzeugungen von Unstimmigkeiten und Widersprüchen, auch von Unsicherheiten und Verzerrungen freizusetzen. Das Ergebnis dieses Rückkoppelungsprozesses heißt nun Überlegungsgleichgewicht.

Rawls' reziproke Steuerung von rational ausgewiesenen Grundsätzen und überlegten Alltagsurteilen liegt zwischen einem rein induktiven Verfahren, der Generalisierung von vorfindlichen Gerechtigkeitsurteilen, und einem erfahrungsunabhängigen Entwurf. Dabei kommt als neues Element ein Lern- und Veränderungsprozeß herein. In welche Richtung er durchzuführen ist, ob man, formal gesprochen, im Falle eines Widerspruchs zwischen A und B nur A oder nur B oder aber beide verändern muß, läßt sich freilich nicht rational entscheiden. Daraus ergibt sich die mittlerweile *neunte Rückfrage*: Ist das Überlegungsgleichgewicht tatsächlich eine positive Entscheidungsinstanz, oder ist es nicht eher nur ein negatives Verfahren? Bei der Prüfung alternativer Vorschläge eliminiert es nämlich all jene, die den wissenschaftlichen Anforderungen (wie: konsistente Begriffsbildung und Nähe zu den alltäglichen Urteilen) nicht genügen; bestimmte Vorschläge positiv auszeichnen, vermag es aber nicht.

Aus diesem Grund ist die *Theorie der Gerechtigkeit* bei aller Wissenschaftlichkeit ein sehr persönliches Buch. Es zeigt nicht nur, welche Lernprozesse rational vertretbar sind, sondern darüber hinaus – namentlich beim Unterschiedsprinzip –, in welche Richtung Rawls' eigene Lernprozesse verlaufen sind. Am Ende stellt sich die *Theorie* selber als eine zwar raffinierte, aber doch nur wohlüberlegte Gerechtigkeitsüberzeugung dar. Sowohl durch den vertragstheoretischen Ansatz als auch durch die entscheidungstheoretische Neuformulierung erscheinen die Gerechtigkeitsgrundsätze als ahistorisch gültige Grundbestimmungen humaner Gesellschaft überhaupt. Aufgrund des methodischen Zieles „Überlegungsgleichgewicht“ können sie aber keine kulturinvariante Gültigkeit beanspruchen.

Zehnte Rückfrage: Wie verhält man sich, wenn in moralischen Krisenepochen oder moralischen Umbruchzeiten oder beim Zusammenstoß verschiedener Kulturen die Voraussetzung, ein substantieller Minimalkonsens über Gerechtigkeit, brüchig wird? Wenn der substantielle Konsens sich auflöst, bleibt die oben (Abschn. 1.1) genannte Möglichkeit, aus dem bloßen Begriff der Gerechtigkeit ein Minimalkriterium zu gewinnen. Insoweit Rawls diese Methode, eine

Semantik der Gerechtigkeit, nicht in Erwägung zieht, steht er dem Zerfall eines substantiellen Minimalkonsenses hilflos gegenüber. Seine Kohärenz-Methode versagt auch dort, wo ein solcher Konsens zwar besteht, aber als Rechtfertigungsinstanz nicht anerkannt wird. Auf die Sokratisch-Platonische Frage „Ist das, was alle für gerecht halten, wahrhaft gerecht?“ (z. B. *Politeia* I 336a) kann Rawls keine Antwort geben; mehr noch: Er kann die Frage nicht einmal verstehen.

Rawls glaubt, eine wissenschaftliche Theorie verhalte sich zu den Alltagsurteilen über Gerechtigkeit wie die Linguistik zum alltäglichen Sprechen. Hier, wahrscheinlich von Chomsky beeinflusst, nimmt er an, wie man seinen vorwissenschaftlichen Sinn für grammatikalische Richtigkeit durch eine wissenschaftliche Grammatik verbessern könne, so den Sinn für Gerechtigkeit durch eine philosophische Theorie (§ 3). Diese Analogie trägt aber nur ein Stück weit: Worüber sich einheimische Sprecher einig sind, macht tatsächlich die deutsche oder die englische Umgangssprache aus, was als gerecht beurteilt wird, ist aber auch bei einem überwältigenden Konsens nicht deshalb schon wirklich gerecht. Während es sinnlos ist, praktizierte grammatische Regeln einem Ideologieverdacht auszusetzen und eine vom Bestehen stark abweichende, „normative“ Syntax zu entwerfen, kann es nämlich mit Platons *Politeia* durchaus sinnvoll sein, auch kollektiv gültige Gerechtigkeitsüberzeugungen zu hinterfragen. Vorhandene Überzeugungen sind ein Indiz für Gerechtigkeitsprinzipien, aber kein letztgültiges Kriterium.

Literatur

- Daniels, N. 1975: Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: ders. (Hrsg.), Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice*, New York, 253–281.
- Gutmann, A. 1989: The Central Role of Rawls's Theory, in: Dissent, 338–342.
- Höffe, O. 1984: Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: Ratio 26, 88–104.
- Höffe, O. ²1985: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M.
- Höffe, O. ³1995: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/ M.
- Höffe, O. 1996: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt/ M.
- Höffe, O. ⁴2003: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.

- Höffe, O. ⁶2008: Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/ M., 195–226.
- Höffe, O. (Hrsg.) ⁵2013: *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen.
- Jeffrey, R. C. ²1967: *The Logic of Decision*, New York.
- Kelsen, H. ²1960: *Reine Rechtslehre*, Wien.
- Nisbet, R. 1974: The Pursuit of Equality, in: *The Public Interest* 35, 103–120.
- Nozick, R. 1974: *Anarchy, State, and Utopia*, New York; dt. *Anarchie, Staat, Utopia*, München o. J.
- Quine, W. V. O. 1951: Two Dogmas of Empiricism, in: *The Philosophical Review* 60, 20–43.
- Raiffa, H. 1973: *Einführung in die Entscheidungstheorie*, München.
- Rorty, R. M. 1988: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 257–288.
- Sandel, M. J. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- The Economist* 1992: American Values: Life, Liberty and Try Pursuing a Bit of Tolerance too, 5. Sept., 21–23.

The Method of *A Theory of Justice*

(§§ 7, 9, 23–26, 63–64, 87)

2.1 Constructive Criteria for Ethical Reasoning

On a certain view, which we often associate with Descartes, a discussion of method is necessarily the first of philosophical tasks. However, John Rawls's discussions of method in *A Theory of Justice* spread through much of the book. Although he discusses the appropriate method for reasoning about justice at length in the first chapter, there is much else to be found in that chapter, and there are many comments on method elsewhere in the book, including a resumé in the final section (§ 87). This discursive presentation of Rawls's thoughts on method fits well with the non-linear, coherentist, yet agent-centred conception of justification that he adopts.

An initial way into the complexity of Rawls's writing on method might be to note that at the time of writing *A Theory of Justice* he was both deeply admiring and deeply critical of the Utilitarian tradition of ethical thought. In the preface he speaks of Utilitarianism as "the predominant systematic theory ... espoused by a long line of brilliant writers" (vii) and notes that its critics usually worked "on a much narrower front" and failed "to construct a workable and systematic moral conception to oppose it" (viii). He defines his own aim by contrast to Utilitarian work: it is to enable one to "see more clearly the chief structural features of the alternative conception of justice that is implicit in the contract tradition" (viii)

and in particular to “work out a theory of justice that represents an alternative to Utilitarian thought” (§ 5, 23; see also various comments in §§ 5, 6 and 87).

In pursuing this aim Rawls wished to retain Utilitarianism’s ability to provide what he calls *constructive* criteria for settling ethical questions (e.g. § 7, 34, 39 f.; § 9, 52). His specific aim was to “construct a workable theory of justice” (§ 87, 583) that offered such criteria. Hence he rejects *intuitionist* positions because they advocate a plurality of ethical principles but propose no method for resolving conflicts between them. He asserts that “intuitionism is not constructive” (§ 9, 52) in that it cannot guide action or show what justice requires: “the intuitionist maintains that there exist no higher order constructive criteria for determining the proper emphasis for the competing principles of justice” (§ 7, 34, 39; cf. § 8, 40).

However Rawls also rejects the Utilitarian approach to settling ethical conclusions because it uses premises and procedures which (he takes it) cannot be justified to all, and because it inevitably sanctions the use of some as means to happiness enjoyed by others, so cannot be fair between persons. As he sees it Utilitarianism is neither reasoned nor fair. He notes critically that for Utilitarians “it does not matter ... how the sum of satisfactions is distributed among individuals”, since they do not “take seriously the distinction between persons” (§ 5, 26–27).

By contrast, Rawls seeks constructive methods which will allow us to “reformulate and establish Kantian themes” (§ 87, 584), such as the view that the freedom and rationality of human agents can be expressed through autonomous action, or the view that we ought not treat others as mere means. Rawls’s position is, of course, not the same as Kant’s (for discussion of the extent of Rawls Kantianism in *A Theorie of Justice* see Darwall 1976; Davidson 1985; Höffe 1984; Johnson 1984; Pogge 1981). In *A Theorie of Justice* he usually refers to his view as a *contractarian* rather than as a *Kantian* approach to justice, while the later works describe his approach as *Kantian constructivism* and drop the term *contractarian* (see Rawls 1980, Rawls 1985). However, both his earlier and his later writings insist on specifically Kantian themes.

So while Rawls concurs with Utilitarian views of method in thinking that a theory of justice should provide procedures for identifying principles which will give guidance (§ 5, 23 f.), he rejects Utilitarian views of method in his account of justification. Indeed, he rejects all positions which seek to deduce ethical conclu-

sions from facts or from self evident truths. He reminds readers that “proof is not justification” (§ 87, 581): proof displays deductive relations between propositions, but fails to show how or why particular agents are to accept either premises or conclusions.

In his later work Rawls increasingly emphasises the antifoundationalist point that ethical reasoning must convince those for whom it is relevant. Constructive ethical reasoning must not merely guide action, but must be derived from – constructed out of – principles on which reasonable agents can agree on without drawing on claims about desires and preferences (*PL*; Milo 1995). By this stricter interpretation of the term *constructive*, Utilitarian positions, although action-guiding, are evidently not constructive.

In fact this stricter view of method is already deployed in *A Theory of Justice*, despite its wider understanding of the term ‘constructive’. Already there Rawls seeks methods of ethical reasoning that *both* offer adequate procedures for constructing answers *and* can be justified to the agents for whom they are supposedly relevant. This insistence on the need to ensure justification to and between agents makes it quite natural for him to describe his aim in working out a theory of justice as that of setting out and justifying a conception of ‘justice as fairness’ (ch. I, intro para, 3). (In his later writing he sees this as his sole task and does not aspire to justify any comprehensive ‘conception of the good’; see *PL*.)

2.2 Justice as Fairness: The ‘Original Position’

The constructive method of ethical reasoning that is to support an account of ‘justice as fairness’ is one, Rawls claims, that carries “to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau and Kant” (§ 3, 11; preface viii). He holds that principles of justice, which “are to assign basic rights and duties and to determine the division of social benefits” (§ 3, 11), can be justified by showing that they *would be chosen*, and more specifically that they are those that “free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality” (§ 3, 11; the assumption of self-interest is that each will seek to satisfy his or her own desires, and be rational “in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends”; see also § 3, 14; § 25, 143). The structure

of this initial position is the central move in Rawls's construction of principles of justice.

Rawls calls this initial position of equality the *original position*. In it "no one knows his place in society, his class position, or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength and the like ... their conceptions of the good or their special psychological propensities" (§ 3, 12).

A peculiar feature of this hypothetical choice situation is that the postulated ignorance undercuts the implications of Rawls's assumption that agents are self-interested. In their hypothetical ignorance agents in the original position cannot tell much about their individual interests. All that those in the original position can make use of is a *thin theory of the good* (§ 60), which claims that each (whatever his or her unknown desires might be) has reason to want a limited number of instrumentally necessary *primary goods*, including rights and liberties, wealth and income, power and opportunity (and, more controversially, has reason to prefer more to less of each of these). (§ 11, 62; § 15, 92) Since (by hypothesis) each can (and must) want the same primary goods, no conception of justice which advantages some rather than others can be justified by reference to this thin conception of the good. The original position is designed to *prevent* self-interest from influencing the choice of principles of justice: by contrast Utilitarians seek to derive accounts of justice from aggregated utilities, hence from self-interest. (See in particular Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and of Legislation*, 1789, and John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1861, ch. 5.)

Rawls thinks that hypothetical choosers who reason within the constraints of the original position will have too little information to construct an account of the good, or of the common good, or even of the aggregate subjective good of Utilitarianism, but that they may be able to agree on principles that should constrain each person's pursuit of self-interest. He therefore concludes that "in justice as fairness the concept of right is prior to that to the good" (§ 6, 31) and characterizes his favoured conception of justice as "the unique solution to the problem set by the original position" (§ 20, 119). (Or, more strictly, to the problem set by the interpretation of the original position which is in reflective equilibrium with our considered judgements about justice; cf. § 20, 121 and below, sec. 4.) He also claims that those in the original position would agree on two specific principles of justice: equality of rights and liberties, and the requirement that social and

economic institutions secure the position of the worst off and offer equality of opportunity. The original position is a procedure for constructing a conception of justice that will not enforce or secure the advantage of one group or individual, and correspondingly will not secure the disadvantage of others: “the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair” (§ 3, 12), and the fairness of the original position is bequeathed to the principles chosen in it. To use a homely analogy, just as a child will divide a cake fairly if she does not know who will be offered the first slice, so hypothetical choosers behind a veil of ignorance will choose principles of justice fairly if they do not know that their social position will secure them any advantage in life (Rawls uses the analogy at § 14, 85). Their aim will be to find a “conception of justice that nullifies the accidents of natural endowment and the contingencies of social circumstance” (§ 3, 15).

It is because these principles of justice are (supposedly) ones that *would be chosen* in the hypothetical choice procedure of the original position, that Rawls views his theory of justice as continuing the social contract tradition, and speaks of it as *contractarian*: “Justice as fairness is ... a contract theory” (§ 3, 16). However, he also notes that “there are many different contract theories. Justice as fairness is but one of these” (§ 20, 121). Since the specific principles of justice which he believes will be agreed on are (in certain quite general respects) Kantian, Rawls’s position is often spoken of as a specifically *Kantian* form of contractarianism.

However, Rawls’s use of the term ‘contractarian’ should not be taken too literally. In the first place, he is speaking only of a hypothetical contract or agreement. In addition, the claim that parties in the original position ‘agree’ or ‘contract’, or that they reach a hypothetical agreement or contract, is highly metaphorical. Everything that could differentiate one individual from another is hypothetically obliterated behind the veil of ignorance. It is inevitable that anything chosen by anybody in this hypothetical situation would be chosen by everybody in that situation: “we can view the choice in the original position from the stand-point of one person selected at random” (§ 24, 139). The hypothetical ‘agreement’ cannot be understood as the solution to any disagreement, of a type that in actual situations requires bargaining or contracting, since nothing differentiates those who are to ‘agree’ (see also Rawls 1985, 236). The supposed ‘contract’ is simply the result of assuming away everything that could lead to disagreement. So it is easy to see why there will be agreement in the original position.

Yet it is one thing to claim that the procedures of construction Rawls has defined are fair, and another to claim to know what the outcome of fair choosing would be. Rawls claims that the hypothetical contract reached by those in an original position will have a quite determinate content, consisting of his two principles of justice. Others have questioned this assertion, and wondered whether those in the original position might not settle on different principles. Is it obvious that there would be agreement “that each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others” (§ 11, 60)? Or might the parties to the original position risk some possibility of subordinate status for a few, in return for expectation of some gain for many? Equally, would they agree on a second principle of justice that requires “social and economic opportunities ... to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all” (§ 11, 60; cf. § 3, 15)? Or might they prefer to risk a small chance of social or economic detriment in return for a large chance of gain? Is there any way of determining how great an aversion to risk should be ascribed to those in the original position? (The issue is perhaps more readily grasped by considering the amplified version of the second principle: “that social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity“, § 14 83.)

Indeed, it might be thought that despite his very clear rejection of Utilitarian methods in setting up the original position, Rawls does not specifically rule out the possibility that the Principle of Utility would be chosen as a substantive principle of justice in the original position. However, even if he leaves this possibility theoretically open, this outcome is highly implausible since those in the original position can foresee that institutions that maximize utility are likely to be against many individuals’ interests, both because of the possibility of a ‘tyranny of the majority’ and because there is no reason to suppose that, when the veil of ignorance is lifted, a system based on maximizing utility will turn out to be advantageous to everyone (§ 3, 14). Moreover, Rawls thinks that the Principle of Utility incorporates various unresolved difficulties. Since he is sceptical of all attempts to devise an interpersonal measure of value, he doubts whether the aggregating and maximizing required by the Utilitarian calculus is feasible. (Although he often speaks of maximizing the ‘primary goods’, the justification

of the primary goods is non-utilitarian and at least some of them have a metric which would allow for maximizing without reference to measures of utility. See § 11; § 15, 90; § 50, 121 ff.)

2.3 The Original Position: Abstraction or Idealization?

If Rawls's strategy of argument did no more than propose that the original position provides an appropriate hypothetical procedure for generating principles of justice, then these and kindred objections would be overwhelming. However, Rawls's fundamental strategy of justification underpins rather than depending on the original position. Although he often speaks of the original position, and of his form of contractarianism, as a *mere abstraction*, closer consideration reveals that its basic justification is of a very different type.

Rawls claims initially that his fundamental method is simply to abstract, and that he "generalizes and carries to a higher level the traditional conception of the social contract" (ch. 1, intro para, 3; cf. 3, 11). The strategy of appealing to true but abstract starting points appears uncontroversial. Abstraction, taken strictly, is simply a matter of *leaving open* whether or not certain predicates are true of the matter at hand. In abstracting from available starting points we may omit assumptions with which we began, but we will not introduce assumptions with which we did not begin. Abstraction *in this strict sense* is a (relatively) safe method of argument because it does not introduce additional, possibly questionable or false, materials for reaching conclusions. If there is a problem with abstraction it is that, since it brackets available information, it may be unable to support conclusions as robust or as interesting as those which could have been reached without abstraction.

There are, of course, aspects of the original position which are abstract in the strict and uncontroversial sense. For example, Rawls abstracts from the question whether agents' motivation is or is not either selfish or altruistic: he simply brackets consideration of their typical motivation. This move is a great advantage since it can be readily justified, whereas forms of contractarianism which assume, for example, that human character or motives are typically selfish, or typically altruistic, introduce specific claims that need specific justification. (Consider the claims about motivation advanced in Hobbes's derivation of the Laws of Nature

from the State of Nature, *Leviathan*, 1651, book I, ch. 10–13; in Joseph Butler's discussion of *self love* and *beneficence* in *Fifteen Sermons*, 1726, Sermon 11; and in Jean-Jacques Rousseau's discussions of *amour propre* and *amour de soi* in *A Discourse on the Origins of Inequality*, 1755.) By abstracting from many questions about the character of motivation and of reason Rawls would simply leave them open: his argument would remain equally relevant for those with selfish, with altruistic and with mixed motives, for those who are reasonable in ways that go beyond instrumental rationality and for those who are not.

However, there is another pattern of argument, which is also misleadingly termed abstraction, which is often criticised (for example by communitarians, by virtue ethicists, and by those who accuse Kant of 'empty formalism'). This pattern of argument may be termed *idealization*, and differs from abstraction (in the strict sense) in that, rather than leaving it open whether certain predicates do or do not apply, it assumes that certain supposedly idealized predicates apply, sometimes in the face of evidence that they do not. Unfortunately the long history of criticism of abstraction in philosophical writing often blurs the distinction between abstraction in the strict sense (bracketing the ascription of certain predicates) and idealization (ascribing predicates which are false of the case under discussion). This is a pity, since idealizations may introduce false premises, and thereby risk leading to false conclusions, which abstraction in the strict sense will not. (For further discussion of the contrasts between abstraction and idealization see O'Neill 1988, 1989 and 1996, ch. 2.)

Despite these risks, idealizing can be a powerful and useful move in theory construction. For example, scientific models often use idealized conceptions, such as those of an *ideal gas* or *frictionless motion*, in full knowledge that these concepts do not actually apply to the natural world. However, no problems need arise from the use of idealized conceptions or predicates in this case, since they are introduced as elements of theories that will be tested against the data, and will be rejected if their implications are too wide of the way the world is.

However, idealizing is a riskier strategy in practical than in theoretical reasoning. Practical reasoning aims to justify norms and standards, to which the world is then to be made to conform: so it cannot be refuted, or checked, by showing that the world does not in fact live up to the proposed norms. Where norms are concerned, we view a level of non-compliance as quite standard, if regrettable, and do not see it as any sort of a refutation of a violated norm. Inappropriate

idealizations in practical reasoning are not disciplined by the data. Whereas the conclusions of theoretical reasoning must fit the world, the world is to be made to fit the conclusions of practical reasoning. Hence practical reason which relies on idealizations, for example on those indicated by phrases such as '*rational economic man*', '*impartial spectator*' will not face the same tests as theoretical reasoning that idealizes.

Rawls's notion of the '*original position*' is evidently no mere abstraction, although it is abstract in many respects. The defining ignorance of those in the original position is not the *abstract* claim that they may or may not have information of various sorts, but the *idealized* claim that they are without certain sorts of information. Rawls assumes persons with quite specific patterns of ignorance, rather than persons who may or may not know their "place in society ... class position, or social status ... fortune in the distribution of natural assets and abilities, ... intelligence, strength and the like ...". Within the conception of the original position, in which rational self-interested persons choose behind a veil of ignorance, there is much that is no mere abstraction. Rawls assumes not only blanket ignorance of one's own characteristics and social position, but also that parties to the original position are "mutually disinterested", in the sense that they do not take an interest in one another's interests (§ 3, 13; § 22, 127 ff.), and specifically that "a rational individual does not suffer from envy" (§ 25, 143 ff.; cf. §§ 80; 81, 530 ff.).

All these assumptions are evidently false of ordinary persons, who know a lot about themselves and their social positions, whose desires interlock and cross refer in complex ways, and who may suffer envy. Abstraction from these realities would be a matter of assuming only that persons may or may not know much about themselves and their world, may or may not have cross-referring desires, and may or may not be envious. Idealizations assume that a particular 'ideal' predicate holds, and it is idealization (often misleadingly spoken of as abstraction) that leads arguments into trouble. (See O'Neill 1989 and Milo 1995, 196, who remarks that Rawls's account of the original position includes 'normatively loaded idealizing constraints'.)

Rawls's idealizing assumptions are built into his account of the original position, hence determine what would be agreed on by persons in such a position. The very specifically tailored ignorance which constitutes the original position makes it imprudent to agree on a hierarchical conception of justice (given that

social positions are unknown). The assumptions of mutual disinterest and lack of envy make it unlikely that the parties will agree either on anarchy (since there is no reason to suppose that others will be altruistic) or on more strongly egalitarian principles of justice than those Rawls endorses. Nevertheless, Rawls speaks of his idealizations as reflecting his concern to rely only on minimal, abstract assumptions: “the postulate of mutual disinterest in the original position is made to insure that the principles of justice do not depend upon strong assumptions ... A conception of justice should not presuppose ... extensive ties of natural sentiment“. However, a genuinely abstract view of human agents should bracket not only the claim that agents have, but also the claim that they lack, cross-referring desires, and the claim that they suffer as well as the claim that they do not suffer envy.

Moreover, in developing the theory Rawls found that he had at a certain stage to modify the assumption of mutual disinterest and to ascribe some quite specific cross-referring desires to those in the original position. One point at which he retreats from assumed mutual disinterest is in his consideration of justice across time, and so of justice to future generations. In order to provide reasons for hypothetical choosers to view their society as a continuous scheme of co-operation lasting across time, he ascribes a specific type of cross-referring motivation to those in the original position, namely they be thought of as “deputies for a kind of everlasting moral agent or institution” or as “heads of families“. The point of this further idealizing assumption was to ensure that “each person in the original position should care about the well-being of some of those in the next generation” (§ 22, 128).

Yet another idealization, which has been the focus of intense discussion by some of Rawls’s critics (see Beitz 1980 and Pogge 1989), is introduced to explain *who* reaches agreement in the original position. At every stage of his work Rawls assumes that his entire construction is aimed at identifying principles of justice for the “basic structure of society conceived for the time being as a closed system isolated from other societies” (§ 2, 8). Here and elsewhere Rawls assumes not that the context of justice may or may not be a closed society, but that its context is, in effect, a state. This is why his discussions of international justice, from the limited treatment in *A Theory of Justice* through to the late essay *Law of Peoples* are always set against the background of a system of states rather than of any alternative global or cosmopolitan context. (One might argue that a system of

states has indeed been the context for justice in the twentieth century; however, this was not strictly true in a world of super powers and client 'states', is even less so in a world of regional and global regulation; in any case the assumption cannot be justified as mere abstraction.)

Once we begin to consider the numerous ways in which Rawls uses not only the uncontroversial strategy of abstraction, but the controversial strategy of idealization, the status of many of the assumptions built into the original position, and more generally into his method of justifying principles of justice in *A Theory of Justice*, must seemingly be questioned. Abstraction, taken strictly, is an acceptable move because it does not augment available starting points by introducing assumptions of unclear status: it will not lead from truth to falsehood unless it is tacitly assumed that a bracketed predicate is indeed absent, when it becomes a matter of idealization and can lead to much mischief. Idealization is always a questionable method because it may introduce false premises and consequently may lead to false conclusions. It is acceptable only where each idealization is vindicated. Yet many of the idealizations Rawls incorporates into his original position, and so into his construction of justice, are not vindicated. At the very least a further justificatory strategy is needed.

2.4 Hypothetical Agreement and Reflective Equilibrium

A selective reliance on idealization is not the only problem with Rawls's strategy of justification. A second major problem is that the principles of justice that would be chosen in an original position by rational, self-interested but mutually disinterested agents are not *actually* agreed on by anybody. The terms of a contract reached in this way are only the terms of a *hypothetical* contract, and it is not clear (as Rawls notes, § 4, 21; so had Hume and Rousseau) why the terms of a hypothetical agreement or contract should bind anyone. Why should we accept principles as fundamental to justice on the basis of the claim that they can be generated by curious hypothetical procedures? Although actual agreements and contracts have normative force, hypothetical ones do not, and unless Rawls provides further reasons for thinking that principles chosen in a hypothetical fair situation are appropriate in the far-from-fair situations in which we find oursel-

ves, the justification is incomplete. What claim has Rawlsian justice on actual persons living in very different situations?

Rawls anticipates this criticism. He argues that the fundamental justification of his principle of justice is not that they would be chosen in a situation which we regard as fair, but that these principles are in *reflective equilibrium* with our best considered judgements about justice: “these principles would lead us to make the same judgements about the basic structure of society that we now make intuitively and in which we have the greatest confidence” (§ 4, 19; cf. § 87, 579). This second and more fundamental strategy of justification links and so justifies the hypothetically agreed principles which we construct by assuming a fair initial situation of judgement with the actual judgements that we make about circumstances in our lives. Rawls’s fundamental strategy of justification is to look for an internally coherent set of fundamental principles and more specific judgements: “By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgements and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles that match our considered judgements duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium” (§ 4, 20).

Reflective equilibrium is a process rather than the determinate outcome of a process. Judgements may be modified to achieve coherence with principles of justice that supposedly would be chosen in a hypothesized original position; provisional principles of justice and the hypothesized original position may be modified to achieve coherence with actual judgements. The most fundamental justification which Rawls offers for his principles of justice is *not* that they are derivable from a hypothetical original position, whose characteristics can be vindicated simply as abstractions, or shown to be acceptable idealizations; *nor* is it that they arise from any actual process of choice or agreement, *let alone* that they are self evident. It is that they receive the “mutual support of many considerations, of everything fitting together in one coherent view” (§ 4, 21).

Rawls draws a comparison between the coherence we may reasonably seek between tentative principles of justice and more specific judgements about justice and the equilibrium which Noam Chomsky sought between the deep principles of grammar and the intuitive judgements of grammaticalness of native speakers (§ 9, 47). Like Chomsky, Rawls draws on the thought of his Harvard colleague,

Willard van Orman Quine, whose conception of justification he invokes in the last section of the book (§ 87; 578 ff.; see Quine 1961 and 1960). Quine argues that justification cannot be linear or foundationalist: we have no clear theory of meaning, hence no adequate criterion for necessary truths, hence cannot base all justification on such truths. Rawls argues that justification in ethics, as elsewhere, is a matter of working to identify principles whose implications cohere with our established 'intuitive' judgements. The deep strategy of Rawls's theory of justice is not his reliance on the original position taken in isolation, but the strategy of seeking reflective equilibrium between principles which we tentatively believe would be chosen in the original position and our considered judgements.

Since the process of reflective equilibrium lends some (but never conclusive) weight to our considered but pre-theoretical judgements about justice, Rawls's theory of justice cannot be regarded simply as derived from considerations of rational choice (a claim that he makes in *A Theory of Justice*, § 4, 16, but repudiates in his later *Political Liberalism*, 53n). Rather "Moral philosophy is Socratic: we may want to change our present considered judgements once their regulative principles are brought to light" (§ 9, 49; § 87, 578).

2.5 Whose Considered Judgements?

The appeal to reflective equilibrium entirely alters the character of Rawls's justificatory strategy. It reveals that he is not simply offering one more contractarian theory of justice which appeals to an idealized and perhaps questionable account of instrumentally rational choices by self-interested agents under supposedly canonical hypothetical conditions. His most fundamental justificatory strategy is an appeal to the fit between the implications of an appropriately tailored original position and 'our' considered judgements. It is these judgements which justify the construction of the original position, just as much as the original position justifies these judgements. In fact the original position can itself be thought of as a device that generates principles congruent with our considered judgements, and in his later writings Rawls speaks of it as a *device of representation*, or even as "a means of public reflection and self-clarification" (*PL*, 26), which can generate claims about justice as fairness that are justified if and only if they fit with our

considered judgements. Clearly he does not view the original position as methodologically fundamental.

A straightforward question about this coherentist justificatory strategy might be to wonder *whose* considered judgements are to be brought into reflective equilibrium with principles hypothetically generated in the original position. Rawls's answer (or answers) to this question are left rather open in *A Theory of Justice*, but are increasingly clarified in his later writings, which emphasize the *political* rather than *metaphysical* character of the justification of principles of justice.

A Theory of Justice had stressed the importance of doing without strong metaphysical assumptions about the nature of persons, and in the later work Rawls insists more specifically that "the aim of 'justice as fairness' is practical" (*PL*, 9; see also Rawls 1985) in the sense that the context, objectives and procedures of constructing an account of justice are to be thought of in political terms. "Justice as fairness is a political conception in part because it starts from within a certain political tradition" (*PL*, 225); we look "to our public political culture ... as the shared fund of implicitly recognised basic ideas and principles" (*ibid.*, 228). This led some commentators to think that Rawls's work had taken a communitarian turn (see Kukathas/Pettit 1990). However, Rawls's appeal is not to the traditions of 'our' community, whatever they may be, but specifically to the reasoning of citizens of liberal democratic polities, who may belong to multiple, diverse communities. Certain principles can be shown to be legitimate and stable ways of organizing the basic structure of a given society, by showing that they will be endorsed by its citizens' public reasoning and expressed in its public political culture.

In his latest major work, *Political Liberalism*, Rawls increasingly emphasizes both that justification is internal to a given bounded society and the public reasoning of its citizens, and that their public reasoning cannot be expected to settle ethical issues other than those of justice, even for their own bounded society. Even within a single society there are no reasons to expect reasoned agreement on any comprehensive conception of the good, or any comprehensive religious or moral doctrine (*PL*, xxiv). By firmly restricting his focus to normative principles for the political domain, Rawls can draw on the thought that these principles must be ones that can be used and justified by its citizens when they reason about public affairs.

In turning to this more strictly *political* conception of justification Rawls has also given a more precise sense to his use of the term *constructivist*. In his later works he uses the term to refer to methods of reasoning in ethics which not merely offer ways of constructing action-guiding principles, but which do so using only minimal and supposedly uncontroversial claims about reason and action, that do not refer to agents' desires or preferences (*PL*, 82 ff.), but rather draw on citizens' conceptions of fairness. Consequently in these later writings Rawls no longer views Utilitarian reasoning, which starts from claims about individual desires and motivation, as a constructive position. Rather he seeks an account of the right, and so of justice, whose basic principles can be constructed by agents who reason cooperatively with their fellow citizens.

In his '*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*' (1985) Rawls argued that justifications could appeal to ideals which are constitutive of the identities of citizens of liberal societies. In *Political Liberalism* (1993) he lays less emphasis on citizens' ideals and more on their being reasonable in ways that go beyond rationality. "Persons are reasonable ... when ... they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so" (*PL*, 49). This conception of reasonableness as commitment to fairness or reciprocity among citizens provides a conception of public reason which is the source of any justification of principles of justice: "public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship" (*PL*, 213). Recent discussions of Rawls's versions of constructivism question whether appeals to the ideals or identities of citizens, or to their commitment to fair terms of cooperation, can genuinely count as forms of reasonableness rather than as moral ideals for which reasons must be provided.

Literature

- Beitz, Ch. 1980: *Political Theory and International Relations*, Princeton.
- Darwall, S. 1976: A Defense of the Kantian Interpretation, in: *Ethics* 86, 164–70.
- Davidson, A. 1985: Is Rawls a Kantian?, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 66, 48–77.
- Höffe, O. 1984: Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian?, in: *Ratio* 26, 103–24.
- Johnson, O. 1984: The Kantian Interpretation, in: *Ethics* 85, 251–54.
- Kukathas, Ch./Pettit, Ph. 1990: *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, California.
- Milo, R. 1995: Contractarian Constructivism, in: *The Journal of Philosophy* 92, 181–204.

- O'Neill, O. 1988: Abstraction, Idealization and Ideology, in: J. D. G. Evans (ed.), *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Cambridge, 165–186.
- O'Neill, O. 1989: Constructivisms in Ethics, in: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, 206–18.
- O'Neill, O. 1996: *Towards Justice and Virtue: a Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge.
- Pogge, Th. 1981: The Kantian Interpretation of Justice as Fairness, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 47–65.
- Pogge, Th. 1989: *Realizing Rawls*, Ithaca NY.
- Quine, W. V. O. 1960: *Ontological Relativity and Other Essays*, Cambridge, Mass.
- Quine, W. V. O. 1961: Two Dogmas of Empiricism, in: *From a Logical Point of View*, 2nd edition, Cambridge, Mass., 20–46.

Die Grundsätze der Gerechtigkeit

(Kapitel 2)

3.1 Die Grundsätze in erster Annäherung

Die Forderung der sozialen Gerechtigkeit bezieht sich nach Rawls auf die *Grundstruktur einer Gesellschaft*. Darunter versteht er die grundlegenden rechtlichen Institutionen, wirtschaftlichen Bedingungen und sozialen Verhältnisse, welche die allgemeinen Rechte und Pflichten, die sozialen Chancen und die ökonomischen Aussichten der Gesellschaftsmitglieder bestimmen oder maßgeblich beeinflussen. Die Grundstruktur regelt also die Verteilung jener grundlegenden Güter und Werte, die einerseits durch das gemeinsame Zusammenwirken der Gesellschaftsmitglieder geschaffen werden und andererseits für die Lebenschancen der Individuen so wichtig sind, daß jede vernünftige Person danach trachten muß, soviel wie möglich von ihnen zu bekommen. Diese Güter, von Rawls *gesellschaftliche Grundgüter* genannt, bilden den eigentlichen Gegenstandsbereich der sozialen Gerechtigkeit. Sie sind Güter höherer Ordnung, die für die Verfolgung der Ziele der Menschen von grundlegender Bedeutung sind, gleichgültig, worin diese Ziele im einzelnen bestehen mögen. Solche Güter sind nach Rawls vor allem die folgenden: die *grundlegenden Rechte und Freiheiten* der Menschen, soziale *Machtpositionen und Chancen*, die *wirtschaftlichen Aussichten* (vor allem Einkommen und Besitz) und die *sozialen Grundlagen der Selbstachtung* (§ 11, 83; § 15, 112 ff.; vgl. Rawls 1980, dt. 94 f., Rawls 1983, dt. 178 f.).

Rawls' Idee der Grundgüter ist bestechend und vielversprechend. Denn sie scheint eine Reihe von Schwierigkeiten zu lösen, in die sich jene Theorien verstricken, die die Forderung der sozialen Gerechtigkeit auf die Gesamtheit aller einzelnen Güter und Werte einer Gesellschaft beziehen und die Maßstäbe für deren Verteilung durch eine Art der Aggregation der subjektiven Wünsche und Präferenzen der beteiligten Individuen zu gewinnen suchen. Diese Theorien, zu denen unter anderem der Utilitarismus gehört, sind mit zwei Problemen verbunden: Zum einen vertragen sie sich schwer mit den Grundsätzen einer gesetzesförmigen und liberalen Ordnung, weil eine bestimmte Verteilung aller einzelnen Güter wohl nur durch ständige Eingriffe in die Handlungsfreiheit der Individuen realisiert werden kann. Zum anderen setzen sie die Möglichkeit einer fortwährenden Vergleichung und Verrechnung der subjektiven Nutzen aller Beteiligten voraus, wofür sowohl die theoretischen Grundlagen wie auch die praktischen Mittel fehlen. Demgegenüber scheint das Konzept der Grundgüter eine plausible Möglichkeit zu eröffnen, die Forderung sozialer Gerechtigkeit mit den Ideen der Gesetzlichkeit und Freiheit in Einklang zu bringen, weil es den Anwendungsbereich dieser Forderung von der konkreten Verteilung einzelner Güter zur institutionellen Verfassung der Gesellschaft hin verschiebt. Überdies scheint dieses Konzept eine Grundlage zu bieten, die es möglich macht, die grundlegenden Interessen jedes Menschen in allgemeiner und objektiver Weise zu erfassen, ohne die besonderen Neigungen und Präferenzen aller einzelnen Personen betrachten und miteinander verrechnen zu müssen. Trotz dieser Vorzüge wirft Rawls' Konzeption der Grundgüter aber auch gewisse Probleme auf (vgl. Kersting 1993, 72 ff.).

Eines dieser Probleme ist die Frage, welche Dinge eine allgemein akzeptable Liste gesellschaftlicher Grundgüter umfassen soll. Nach Rawls kommt es nicht darauf an, was die meisten Menschen tatsächlich anstreben, sondern darauf, was sie rationalerweise anstreben sollten, um ihre vernünftigen Lebenspläne so gut wie möglich realisieren zu können. Auskunft darüber soll eine ‚schwache Theorie des Guten‘ geben, die sich zu verschiedenen Vorstellungen des individuellen und allgemeinen Besten, soweit sie in einer wohlgeordneten Gesellschaft möglich sind, neutral verhalten muß (Kap. 7, 433 ff.; vgl. Rawls 1983, dt. 178). Es ist hier nicht der Ort, diese Theorie zu diskutieren und zu prüfen, ob sie ein taugliches Kriterium für eine allgemein akzeptable Auswahl der Grundgüter bereitzustellen vermag; aber soviel scheint mir offensichtlich, daß Rawls' Liste der Grundgüter

eine deutlich *individualistische* ‚Schlagseite‘ aufweist. Dies hängt mit seiner Konstruktion des Urzustandes zusammen. Denn da er annimmt, daß die Menschen im Urzustand – wenn auch hinter einem Schleier des Nichtwissens – nur auf ihr eigenes Interesse bedacht sind, ohne sich um die anderen zu kümmern, kommen als Grundgüter nur *teilbare* Güter in Betracht, die jede Person *für sich allein* nutzen kann. Diese Annahme schließt jedoch von vornherein alle Grundgüter aus, die ihrer Natur nach *kollektiven* Charakter haben, also nur gemeinschaftlich hervorgebracht und genossen werden können, wie etwa friedliche und solidarische soziale Beziehungen. Gegen Rawls’ Konzeption der Grundgüter ist daher zu Recht der Einwand erhoben worden, sie reflektiere eine individualistische Gesellschaftsauffassung, die verschiedenen politischen Auffassungen und individuellen Lebensplänen nicht neutral gegenübersteht (Barry 1973, 19 ff.; Nagel 1973, 9 f.; Wolff 1977, 133 ff.; Sandel 1982, 54 ff.). Und ich sehe nicht, daß Rawls’ spätere Bemühungen, seine Liste der Grundgüter durch eine Konzeption der Person mit bestimmten vorrangigen Interessen zu untermauern, daran etwas ändern (vgl. Rawls 1980, dt. 93 ff., Rawls 1983, dt. 171 ff., Rawls 1985, dt. 267 ff.).

Doch unabhängig davon, welche Dinge immer als gesellschaftliche Grundgüter betrachtet werden mögen, wenn man annimmt, daß das Problem der sozialen Gerechtigkeit in der Verteilung dieser Güter besteht, kann die Frage nach den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit wie folgt formuliert werden: Auf welchen Modus der Verteilung der Grundgüter würden sich rationale Personen unter den Bedingungen des Urzustandes einigen? Rawls’ Überlegungen, die auf die Beantwortung dieser Frage zielen, lassen sich in drei Schritte unterteilen.

Der erste Schritt besteht in einem einfachen Gedankenexperiment: Angenommen, das soziale Zusammenleben hätte den Charakter eines Nullsummenspiels, in dem die Gesamtmenge der gesellschaftlichen Grundgüter unabhängig von der Art und Weise ihrer Verteilung eine *konstante* Größe wäre. Unter dieser Voraussetzung würden sich die Parteien im Urzustand auf eine strikte Gleichverteilung sämtlicher Grundgüter einigen, weil nur diese Verteilung jeder Person einen größtmöglichen Anteil sichern würde. Denn jede ungleiche Verteilung zöge notwendig die Folge nach sich, daß sich einige mit einem kleineren als gleichen Anteil abfinden müßten. Unter der getroffenen Annahme würde also das Prinzip *uneingeschränkter Gleichheit* als Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit gewählt

werden. Doch da diese Annahme der sozialen Wirklichkeit offensichtlich nicht entspricht, kann es damit nicht sein Bewenden haben (§ 11, 83 f.).

Im zweiten Schritt soll nun davon ausgegangen werden, daß die Grundgüter keine konstante, sondern eine *variable* Summe bilden, deren Umfang erheblich davon abhängt, wie die gesellschaftliche Kooperation gestaltet wird. So ist es offenbar möglich, durch bestimmte Formen der sozialen Arbeitsteilung eine Steigerung der gesellschaftlichen Wertschöpfung zu erreichen. Nun mag es aber sein, daß manche dieser Formen einer effizienten sozialen Arbeitsteilung nur dann möglich sind, wenn man bereit ist, gewisse *Ungleichheiten* der Güterverteilung zuzulassen, z. B. um hinreichende Leistungsanreize für jene Personen zu schaffen, die zur Wertschöpfung in größerem Maße beitragen könnten. Damit stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen man solchen Ungleichheiten aus der unparteiischen Sicht des Urzustandes zustimmen könnte. Eine vorläufige Überlegung, so Rawls, legt die Antwort nahe, eine Ungleichverteilung gesellschaftlicher Güter scheine dann, aber auch nur dann allgemein akzeptabel, wenn sie erforderlich und geeignet ist, die soziale Kooperation auf eine Weise zu gestalten, die gegenüber einer gleichen Verteilung für alle Gesellschaftsmitglieder von Vorteil ist. Diese Überlegung führt zu einer *allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung*, die Rawls so zusammenfaßt: „Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht“ (§ 11, 83).

Diese allgemeine Vorstellung ist nun aber nach Rawls insofern unzureichend, als sie alle gesellschaftlichen Grundgüter auf die gleiche Ebene stellt und ihr ungleiches Gewicht unberücksichtigt läßt. Sie mache es nämlich möglich, die grundlegenden Rechte und Freiheiten der Menschen im Interesse der sozialen Wohlfahrt einzuschränken oder ungleich zu verteilen, was wegen des vorrangigen Gewichts jener Rechte und Freiheiten gegenüber sozialen und ökonomischen Annehmlichkeiten ausgeschlossen werden sollte. Aus diesem Grunde schlägt er vor, und das ist der dritte Schritt, die genannte allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung in *zwei* Grundsätze aufzuspalten, denen verschiedene Teilbereiche der gesellschaftlichen Grundstruktur entsprechen: nämlich in einen Grundsatz, der die Verteilung der politischen Rechte und bürgerlichen Freiheiten betrifft, und einen zweiten, der die Verteilung sozialer

und ökonomischer Grundgüter zum Gegenstand hat (§ 11, 81 f.). Rawls' erste und provisorische Formulierung dieser Grundsätze lautet wie folgt:

„1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen“ (§ 11, 81).

Der *erste* Grundsatz, dessen Anwendungsbereich als das *politische System* der Gesellschaft bezeichnet werden kann, betrifft die Verteilung der *politischen Grundrechte* und *Grundfreiheiten*, wozu nach Rawls vor allem die folgenden gehören: die demokratischen Beteiligungsrechte (einschließlich des aktiven und passiven Wahlrechts), die Rede- und Versammlungsfreiheit, die Gewissens- und Gedankenfreiheit (z. B. die Freiheit der Religionsausübung), die Unverletzlichkeit der Person (Schutz vor psychischer und physischer Unterdrückung und Mißhandlung), das Recht auf persönliches Eigentum (welches jedoch nicht ein Eigentumsrecht auf Produktionsmittel einschließt) und das Recht auf faires Verfahren (also Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft). Alle diese Rechte und Freiheiten sollen für *alle Gesellschaftsmitglieder stets die gleichen* sein, und zwar im weitestgehenden Umfang, in dem sie für alle möglich sind (§ 11, 82). Dagegen hat der *zweite* Grundsatz das *sozio-ökonomische System* der Gesellschaft zum Gegenstand. Hier geht es um die Verteilung der *sozialen und ökonomischen Grundgüter*, wozu Rawls vor allem die *mit beruflichen Positionen verknüpften Machtbefugnisse und Vorrechte, Einkommen und Besitz* und die *sozialen Grundlagen des Selbstwertgefühls* der Menschen rechnet. Auch diese Grundgüter sind grundsätzlich gleich zu verteilen, wovon jedoch dann abgewichen werden darf, wenn eine Ungleichverteilung *jeder Person zum Vorteil* gereicht und der *Zugang* zu den begehrten Positionen *allen offensteht*.

Nun ist es möglich, daß diese Grundsätze in Konflikt geraten, weil ihre Anwendungsbereiche auf vielfältige Weise miteinander verbunden sind. Um solche Konflikte zu lösen, führt Rawls eine *Vorrangregel* ein, die dem ersten Grundsatz absolute *Priorität* vor dem zweiten einräumt. Die Grundsätze, so sagt er, sollen

in einer ‚lexikalischen Ordnung‘ stehen, so daß „Verletzungen der vom ersten Grundsatz geschützten gleichen Grundfreiheiten nicht durch größere gesellschaftliche oder wirtschaftliche Vorteile gerechtfertigt oder ausgeglichen werden können. Diese Freiheiten haben einen Kern-Anwendungsbereich, innerhalb dessen sie nur beschränkt werden können, wenn sie mit anderen in Konflikt geraten“ (§ 11, 82).

Soweit die Grundsätze bisher dargelegt wurden, sind sie noch sehr unbestimmt. Jeder von ihnen wirft Interpretationsprobleme auf, die Rawls in der Folge durch weitere Präzisierungen zu beseitigen versucht. Da er sich im 1. Teil seines Hauptwerkes, auf den sich mein Kommentar hauptsächlich bezieht, vor allem mit dem zweiten Grundsatz beschäftigt, werde ich diesen in das Zentrum meiner Erörterungen stellen und über den ersten Grundsatz nur soviel sagen, wie es für das Verständnis des Verhältnisses der beiden Grundsätze erforderlich ist (für weitere Ausführungen zum ersten Grundsatz siehe den Beitrag von Thomas Pogge in diesem Band).

3.2 Die Präzisierung der Grundsätze

Ich beginne mit dem *zweiten Grundsatz*, der sich seinerseits aus zwei Teilprinzipien zusammensetzt. *Teilprinzip (a)* besagt, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur dann zulässig sind, wenn sie zu *jedermanns Vorteil* dienen. Diese Bedingung kann nach Rawls auf zwei Weisen interpretiert werden: nämlich entweder im Sinne des Prinzips der Pareto-Optimalität oder aber im Sinne eines Prinzips, das er „difference principle“ („Unterschiedsprinzip“ oder „Differenzprinzip“) nennt.

Nach dem *Prinzip der Pareto-Optimalität* ist eine Verteilung dann optimal, wenn es unmöglich ist, die Lage irgendeines Individuums zu verbessern, ohne die eines anderen zu verschlechtern. Bezieht man dieses Prinzip auf die gesellschaftliche Grundstruktur, so kann es wie folgt reformuliert werden: Die Zuweisung von Rechten und Pflichten durch die Grundstruktur ist dann optimal, wenn es unmöglich ist, diese Rechte und Pflichten so zu verändern, daß sich die Aussichten mindestens einer Person verbessern, ohne daß sich die Aussichten irgendeiner anderen Person verschlechtern (§ 12, 90). Dieses Prinzip läßt nun aber, so argumentiert Rawls, viele verschiedene optimale Gestaltungen

der Grundstruktur zu, von denen manche aus unparteiischer Perspektive als vollkommen unannehmbar erscheinen. Nach ihm wäre sogar eine Gesellschaft, in der es Sklaverei gibt, als optimal zu bezeichnen, wenn sich die Lage der Sklaven nicht verbessern ließe, ohne zugleich die Aussichten der Sklavenhalter zu verschlechtern. Die Konsequenzen des Optimalitätsprinzips hängen daher wesentlich davon ab, auf welche *Ausgangsverteilung* von Rechten und Pflichten es bezogen wird. Da aber das Optimalitätsprinzip diese Ausgangsverteilung vollkommen offen läßt, vermag es keine annehmbare Deutung der sozialen Verteilungsgerechtigkeit bereitzustellen (§ 12, 92).

Rawls plädiert deshalb dafür, die Bedingung des allgemeinen Vorteils im Sinne des *Unterschiedsprinzips* zu verstehen. Dieses Prinzip besagt, daß soziale Ungleichheiten aus unparteiischer Sicht nur dann annehmbar sind, wenn sie notwendig sind, um die Lage der am *wenigsten begünstigten* Gesellschaftsmitglieder im größtmöglichen Ausmaß zu verbessern. Eine Ungleichverteilung sozialer und ökonomischer Güter ist demnach nur dann gerecht, wenn sie eine Steigerung der gesellschaftlichen Wertschöpfung bewirkt, die – gegenüber einer gleichen oder gleichmäßigeren Güterverteilung – vor allem auch jenen Personen zugute kommt, die die schlechtesten sozialen Positionen einnehmen (§ 13, 96). Das Unterschiedsprinzip geht also von einer Gleichverteilung aus und räumt dieser den Vorzug ein, solange es keinen ungleichen Zustand gibt, der nicht nur die Bevorzugten, sondern auch die am wenigsten Begünstigten besser stellt. Ob und inwieweit sozio-ökonomische Ungleichheiten gerechtfertigt sind, hängt damit einzig und allein von ihren Auswirkungen auf die Lage der *schlechtestgestellten* Personen ab.

Obwohl das Unterschiedsprinzip nur auf die schlechtesten sozialen Positionen abstellt, behauptet Rawls, dieses Prinzip stelle eine angemessene Interpretation bzw. Operationalisierung des oben angeführten allgemeineren Grundsatzes dar, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zu *jedermanns* Vorteil dienen müssen. Doch diese Behauptung ist nur dann begründet, wenn aus dem Umstand, daß eine Ungleichheit den Schlechtestgestellten zum Vorteil gereicht, darauf geschlossen werden kann, daß sie auch allen anderen zugute kommt. Und Rawls ist der Ansicht, dies sei im allgemeinen der Fall. Zur Unterstützung dieser Ansicht macht er allerdings von einer empirischen Annahme Gebrauch, die nicht unproblematisch ist. Das ist die Annahme, die sozio-ökonomischen Aussichten aller Personen seien derart miteinander *verketten* und *verköpelt*,

daß erstens jede weitergehende Privilegierung der Bessergestellten, die im Einklang mit dem Unterschiedsprinzip die Lage der Schlechtestgestellten verbessert, sich auch zugunsten der Positionen dazwischen auswirkt, und zweitens, daß wenn immer die Lage höherer Positionen verbessert werden kann, auch eine Verbesserung der schlechteren Positionen möglich ist. Wenn z. B. die Unternehmer steigende Gewinne erzielen, so müsse es ihnen möglich sein, einen entsprechenden Anteil davon nicht nur an die Angestellten und Facharbeiter, sondern auch an die Hilfsarbeiter abzugeben. Rawls räumt zwar ein, es sei grundsätzlich denkbar, daß diese Verkettung nicht besteht. In solchen Fällen könne das Unterschiedsprinzip durch das folgende Prinzip ersetzt werden, das von ihm als ‚lexikalisches Unterschiedsprinzip‘, sonst aber meist als *Leximin-Prinzip* bezeichnet wird: ‚Maximiere zuerst die Aussichten der schlechtesten Position; haben diese das Maximum erreicht, so maximiere die Aussichten der zweitschlechtesten Position; und so weiter, bis zur besten Position.‘ Doch da die Erfahrung zeige, daß die sozialen Positionen gewöhnlich in der beschriebenen Weise verbunden seien, sei dieses Prinzip in der Praxis ohne Belang (§ 13, 101 ff.).

Das Unterschiedsprinzip ist sicher eine der originellsten Ideen von Rawls und nach meinem Dafürhalten auch ein wegweisender Beitrag zur Lösung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit. Denn es bringt verschiedene geläufige Rechtfertigungsmuster für soziale Ungleichheiten – das Leistungsprinzip, das Effizienzargument und das Bedürfnisargument – auf einen gemeinsamen Nenner, und es liefert für sie nicht nur eine Begründung, sondern markiert zugleich ihre Grenzen. Seine Anwendung ist aber keineswegs so einfach, wie Rawls behauptet. Ich komme auf seine Probleme im nächsten Abschnitt zurück.

Das *Teilprinzip (b)* des zweiten Grundsatzes, wonach soziale und ökonomische Ungleichheiten mit beruflichen Positionen oder öffentlichen Funktionen verbunden sein müssen, die *jedem offen* stehen, ist ebenfalls präzisierungsbedürftig. Diese Forderung kann nach Rawls gleichfalls auf zwei Weisen gedeutet werden, nämlich entweder als formale oder als faire Chancengleichheit. *Formale* Chancengleichheit heißt, daß alle Personen *von Gesetzes wegen* das gleiche Recht auf Zugang zu den bevorzugten sozialen Positionen besitzen, wobei es gleichgültig ist, ob sie bei gleichen Fähigkeiten auch wirklich die gleichen Aussichten haben, diese Positionen zu erreichen. Diese Chancengleichheit besteht daher schon dann, wenn die besseren Positionen mit hinreichend qualifizierten Perso-

nen besetzt werden, auch wenn sie den Angehörigen mancher Gruppen wegen faktischer sozialer Benachteiligungen verschlossen sind. Rawls hält ein solches System deswegen für ungerecht, weil es dazu führt, daß die gesellschaftlichen Auswirkungen früherer Ungleichheiten die Zugangschancen der nachfolgenden Generationen mitbestimmen. Er optiert darum für die zweite Deutung, der zufolge die Offenheit sozialer Positionen im Sinne der *fairen Chancengleichheit* zu verstehen ist. Diese verlangt nicht nur das Bestehen formaler Chancengleichheit, sondern darüber hinaus, daß alle Personen mit gleichen Fähigkeiten tatsächlich die *gleichen Erfolgsaussichten* haben. Die mit sozialen Ungleichheiten verbundenen Positionen müssen demnach so beschaffen sein, daß sie für alle Personen mit gleichen Befähigungen unabhängig von Herkunft, Rasse, Geschlecht u. dgl. mit ungefähr gleicher Wahrscheinlichkeit erreichbar sind. Dadurch soll der Einfluß von gesellschaftlichen und natürlichen Zufälligkeiten auf die Verteilung sozialer und ökonomischer Güter gemildert werden (§ 12, 92 f.).

Das Konzept der fairen Chancengleichheit wirft nun aber selber wieder Interpretationsfragen auf, die Rawls unbeantwortet läßt (vgl. Pogge 1989, 161 ff.). Denn was aus ihm folgt, hängt wesentlich davon ab, was unter ‚gleichen Befähigungen‘ zu verstehen ist, bei deren Vorliegen Personen auch die gleichen Aussichten haben sollen, bevorzugte Positionen zu erreichen. Es bieten sich zwei verschiedene Deutungen an: (1) Wenn mehrere Personen *tatsächlich* die gleichen Befähigungen besitzen, haben sie ein Recht auf die gleiche Wahrscheinlichkeit, die von ihnen begehrten Positionen zu erreichen. (2) Sofern mehrere Personen *potentiell* gleiche Fähigkeiten besitzen in dem Sinne, daß sie bei gleichen Lebensbedingungen tatsächlich gleiche Befähigungen entwickeln würden, müssen sie gleiche Erfolgsaussichten auf die begehrten sozialen Positionen auch dann haben, wenn sich ihre Befähigungen tatsächlich unterscheiden. Nach der ersten Deutung führt die faire Chancengleichheit über die formale nicht hinaus, weil Personen, die aus verschiedenen Schichten einer ungleichen Gesellschaft stammen, sich gewöhnlich gerade auch wegen ihrer ungleichen Lebensbedingungen in ihren tatsächlichen Befähigungen unterscheiden. Versteht man faire Chancengleichheit dagegen im zweiten Sinne, so verlangt sie offenbar zu viel, weil dann die begehrten sozialen Positionen überhaupt unabhängig von den wirklichen Befähigungen der Bewerber besetzt werden müßten. Vermutlich würde Rawls keiner dieser Deutungen beipflichten, doch läßt er offen, worin eine akzeptable Deutung bestehen könnte (vgl. § 46, 334 f.; § 77, 555 f.).

Auf der Grundlage der skizzierten Überlegungen gelangt Rawls zu der folgenden präziseren Fassung des zweiten Grundsatzes, die allerdings noch nicht die endgültige ist:

„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen [Unterschiedsprinzip] als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen [Prinzip der fairen Chancengleichheit]“ (§ 13, 104).

Da sich die Anwendungsbereiche beider Teilprinzipien überlagern, können sie zu widersprechenden Ergebnissen führen. Man stelle sich z. B. eine Klassengesellschaft vor, deren privilegierte Positionen den Angehörigen der unteren Klassen faktisch verschlossen bleiben (auch wenn sie ihnen von Gesetzes wegen offenstehen mögen) und die möglicherweise gerade wegen der vorgezeichneten Lebensbahnen ihrer Mitglieder ein so hohes Maß an ökonomischer Produktivität erreicht, daß sie ihre ärmsten Bürger (sagen wir die Arbeitslosen) mit relativ guten Wohlfahrtsleistungen versorgen kann, die unerreichbar wären, wenn die Gesellschaft viel mehr Mittel in das Bildungssystem investieren würde, um allen ihren Mitgliedern faire Chancen zu bieten. In solchen Konstellationen, so glaubt Rawls, muß der fairen Chancengleichheit *absoluter Vorrang* vor allen anderen sozialen und ökonomischen Vorteilen zukommen. Das Prinzip der fairen Chancengleichheit und das Unterschiedsprinzip stehen also – wie der erste und der zweite Grundsatz – ebenfalls in einer *lexikalischen Ordnung* (§ 14, 110).

Der Vorrang der fairen Chancengleichheit vor der ökonomischen Leistungsfähigkeit gründet sich nach Rawls nicht auf Gründe der ökonomischen Effizienz, sondern auf solche der Gerechtigkeit, genauer: der *Verfahrensgerechtigkeit*. Obwohl die Offenheit der sozialen Positionen mit großer Wahrscheinlichkeit zu einer hohen Leistungsfähigkeit der gesellschaftlichen Kooperation beitrage, ziele sie nicht in erster Linie darauf ab; ihr vorrangiger Zweck sei es vielmehr, den Zugang zu begehrten sozialen Positionen auf unparteiische Weise zu regeln. Das sei eine Frage der *reinen* Verfahrensgerechtigkeit, die sich stets dann erhebt, wenn es zwar kein unabhängiges Kriterium für das richtige Ergebnis, wohl aber ein faires Verfahren gibt, dessen korrekte Anwendung zu gerechten Ergebnissen führt. Und genau diese Situation liege im Falle der Verteilung sozialer und öko-

nomischer Güter vor: In einem dynamischen System der sozialen Kooperation gebe es zwar keinen selbständigen Maßstab dafür, wie diese Güter auf die einzelnen Personen verteilt werden sollen, aber es bestehe die Möglichkeit, ein System von Institutionen zu schaffen, welches den Zugang zu den begehrten Gütern auf gerechte und zugleich effiziente Weise regelt (§ 14, 105 ff.).

Der *erste Grundsatz* – Rawls nennt ihn das *Prinzip der gleichen Freiheit* – verlangt, daß die gesellschaftliche Ordnung allen Mitgliedern der Gesellschaft gleiche Grundfreiheiten einräumen muß, und zwar in jenem Umfang, in dem die Ausübung dieser Freiheiten für alle möglich ist. Unter einer Freiheit versteht er dabei nach liberalem Verständnis einen Satz von rechtlichen Regeln, die es den Menschen freistellen, gewisse Dinge nach eigenem Gutdünken zu tun oder zu unterlassen, und dieses Tun oder Unterlassen zugleich vor fremden Eingriffen schützen. Den Status von Grundfreiheiten haben solche Freiheiten dann, wenn die Wahlmöglichkeiten, die sie eröffnen, für die Menschen so wichtig sind, daß sie durch die Verfassung gewährleistet und einfachen Mehrheitsentscheidungen entzogen sein sollten, wozu nach Rawls, wie früher erwähnt, die klassischen Freiheitsrechte gehören. Diese Freiheitsrechte, so nimmt er an, sind für ein selbstbestimmtes Leben von so großer Bedeutung, daß jede Person ganz unabhängig davon, welche Lebensziele sie verfolgen mag, ein grundlegendes Interesse daran haben muß, sie im entsprechenden Umfang zu besitzen.

Da die diversen Grundfreiheiten jeder Einzelperson wie auch die Grundfreiheiten verschiedener Personen in vielfältiger Weise zusammenhängen, können sie nach Rawls nicht vereinzelt, sondern nur in ihrer Gesamtheit beurteilt werden. Der erste Grundsatz verlange also ein *Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten*, das von allen Bürgern gleichzeitig realisiert werden kann und welches die vorrangigen Interessen aller wirksam schützt (§ 32, 229 ff.). Und dieses System, so formulierte Rawls in seinem Hauptwerk, müsse „das umfangreichste [the most extensive]“ sein, das für alle möglich ist. Da er aber später zur Ansicht gelangte, die Vorstellung einer Maximierung der Grundfreiheiten ergebe wenig Sinn, entschloß er sich, die genannte Formulierung durch die – freilich nicht viel klarere – Wendung „ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten [a fully adequate scheme of equal basic liberties]“ zu ersetzen (Rawls 1983, dt. 160, 206 f.).

Auf der Grundlage der erwähnten Präzisierungen und Revisionen formuliert Rawls die Grundsätze schließlich wie folgt, wobei ich ihre revidierte Fassung in seinen späteren Arbeiten wiedergebe:

„1. Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem entsprechenden System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

2. Gesellschaftliche und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen genügen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie den größten Vorteil für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft bringen“ (Rawls 1983, dt. 160).

Das Verhältnis dieser Grundsätze wird durch zwei Vorrangregeln bestimmt, deren erste den Grundfreiheiten Vorrang vor sozialen und ökonomischen Vorteilen einräumt, während die zweite den Vorrang der Chancengleichheit vor sozialer Leistungsfähigkeit verlangt.

Damit sind Rawls' Grundsätze der Gerechtigkeit in ihren wesentlichen Konturen skizziert. Freilich ist damit noch nicht alles gesagt, was gesagt werden muß, um ihren Inhalt und ihre Konsequenzen zu charakterisieren. Erstens wirkt die Anwendung der Grundsätze auf die soziale Realität eine Reihe von Fragen auf, die bisher noch nicht angesprochen wurden. Und zweitens nimmt Rawls im Zuge der weiteren Erörterungen seines Werkes, in denen er sich mit der Begründung und Anwendung der Grundsätze befaßt, an diesen einige zusätzliche Ergänzungen vor. Ich möchte im folgenden nur einige der Fragen, die sich bei der Anwendung der Grundsätze stellen, in aller Kürze diskutieren.

3.3 Die Anwendung der Grundsätze

Was den ersten Grundsatz betrifft, so gibt Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit* kein klares Kriterium an, wie der Umfang der gleichen Grundfreiheiten im einzelnen zu bestimmen ist (vgl. O'Neill 1979/80), und auch seine späteren Ausführungen über dieses Problem sind alles andere als transparent (siehe Rawls 1983). Doch wie das System gleicher Grundfreiheiten immer aussehen soll, sicher ist jedenfalls, daß ihm absolute Priorität vor dem zweiten Grundsatz zukommen soll, und das heißt, daß eine Grundfreiheit niemals um sozialer oder ökonomischer Vorteile willen eingeschränkt werden darf, sondern „nur um der-

selben oder einer anderen Grundfreiheit willen und zur Optimierung des ganzen Systems der Freiheiten“ (§ 32, 232). Diese Forderung mag auf den ersten Blick verlockend scheinen, weil sie zwischen den Grundfreiheiten und den anderen gesellschaftlichen Gütern eine klare Rangordnung schafft und eine Abwägung zwischen beiden entbehrlich zu machen scheint. Setzt man mit Rawls ferner voraus, daß nur die Grundfreiheiten den Status verfassungsrechtlich garantierter Grundrechte haben, während alle anderen Grundgüter der Disposition demokratischer Mehrheitsentscheidungen unterliegen, so ergibt sich ein ebenso schlankes wie wohlbestimmtes System von Grundrechten, das der interpretativen Dehnung wenig Spielraum läßt. Doch bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, daß dieser Vorzug nicht nur einen gravierenden Nachteil mit sich bringt, sondern auch so leicht nicht zu haben ist.

Der Vorrang der Grundfreiheiten vor sozialen und ökonomischen Vorteilen wird von Rawls mit dem Argument begründet, daß die Grundfreiheiten für eine selbstbestimmte Lebensgestaltung so wichtig sind, daß sie absolute Priorität vor allen anderen Zielen und Interessen verdienen. Andererseits scheint dieser Vorrang aber auch nur dann plausibel, wenn die Grundfreiheiten nur solche Freiheiten umfassen, die so wichtig sind, daß sie die anderen Grundgüter stets übertrumpfen. Da dies jedoch nur für einige wenige Freiheiten und auch für diese nur bis zu einem gewissen Umfang gilt, ist es erforderlich, sowohl die Menge der Grundfreiheiten als auch deren Umfang auf ein engen Rahmen zu begrenzen. Und daraus folgt, daß alle jene Freiheiten, die nicht in diesen Rahmen passen, grundrechtlich ungesichert bleiben und jederzeit durch einfache demokratische Mehrheitsentscheidungen beschränkt werden können. Die Klarheit und Bestimmtheit von Rawls' System der Grundfreiheiten ist daher um einen sehr hohen Preis erkaufte: sie verlangt den Verzicht auf die grundrechtliche Sicherung eines großen Teils der Freiheiten und sozialen Rechte, die nach üblicher Auffassung zum Kernbestand einer liberalen, demokratischen und sozialen Grundordnung der Gesellschaft gehören (vgl. Alexy 1997).

Dazu kommt ein anderes, viel gravierenderes Problem. Es ist offensichtlich, daß die Gewährleistung des Systems der gleichen Grundfreiheiten durch den Staat den Einsatz knapper ökonomischer Mittel erfordert. Ebenso offensichtlich ist, daß diese Freiheiten gegen fremde Eingriffe und Bedrohungen niemals vollkommen, sondern stets nur bis zu einem gewissen Grade gesichert werden können, und daß je besser ihre Sicherung sein soll, sie umso mehr Mittel verlangt.

Da es kaum vernünftig wäre zu fordern, daß beliebig hohe Mittel aufgewendet werden müssen, um eine noch so geringfügige Verbesserung des Freiheitsschutzes zu erreichen, läßt sich das bestmögliche Ausmaß dieses Schutzes überhaupt nur durch eine Abwägung zwischen dem Wert der jeweils erwartbaren Verbesserung der Freiheitssicherung und den hierfür erforderlichen Aufwendungen bestimmen. Das bedeutet aber, daß es einen absoluten Vorrang der Grundfreiheiten vor sozialen und ökonomischen Grundgütern gar nicht geben kann (siehe ferner Pogge 1989, 134 ff.). Ich komme zum Unterschiedsprinzip, dessen wesentlichen Vorzug gegenüber alternativen Verteilungsprinzipien Rawls gerade in der Einfachheit seiner Anwendung sieht. Denn um es anzuwenden, brauche man nicht mehr die Lage aller Gesellschaftsmitglieder zu untersuchen, sondern es genüge, die am wenigsten begünstigten Personen ausfindig zu machen und deren Aussichten zu beobachten, und dazu seien keine interpersonellen Nutzenvergleiche vonnöten, wie sie der Utilitarismus durchführen muß. Wenn die Aussichten dieser Personen tatsächlich ein maximales Niveau erreichen, so daß sich ihre Lage durch keine Veränderung der Aussichten der Bevorzugten mehr verbessern läßt, dann sei die gesellschaftliche Güterverteilung *vollkommen gerecht*. Eine Verteilung sei dagegen *einigermassen gerecht*, sofern das Maximum noch nicht erreicht ist, so daß die Lage der Mindestbegünstigten durch weitere Bevorzugungen verbessert werden könnte. Falls es aber möglich ist, die Lage der Schlechtestgestellten durch einen Abbau der bestehenden Ungleichheiten zu verbessern, seien diese Ungleichheiten *ungerecht* (§ 13, 99).

Sieht man von der Merkwürdigkeit ab, daß das Unterschiedsprinzip diesen Bestimmungen zufolge soziale Ungleichheiten, welche die Lage der schlechtestgestellten Gesellschaftsmitglieder gegenüber einer gleichmäßigeren Verteilung verbessern, nicht nur zuläßt, sondern sogar fordert, wirft seine Anwendung mehrere technische Schwierigkeiten auf. Eine dieser Schwierigkeiten besteht schon darin, daß das Unterschiedsprinzip, wie Rawls einräumt, einen geeigneten *Maßstab* oder *Index* voraussetzt, der es ermöglicht, die verschiedenen Arten von Grundgütern, deren Verteilung es regelt (soziale Chancen und Machtbefugnisse, wirtschaftliche Aussichten und die sozialen Bedingungen der Selbstachtung), zu einem *einzigem Wert* zusammenzufassen (§ 15, 111 f.; Pogge 1994, 81 ff.). Rawls sagt leider nichts darüber, wie ein solcher Index aussehen könnte. Statt dessen behilft er sich mit der vereinfachenden Annahme, daß die verschiedenen Grundgüter in der Regel so miteinander korrelieren, daß die Menschen auf allen

Dimensionen der sozio-ökonomischen Güterverteilung entweder besser oder schlechter gestellt sind (§ 16, 117 f.). Da diese Annahme aber der Realität oft nicht entspricht, erhebt sich die Frage, wie die verschiedenen Güter gegeneinander abzuwägen und zu gewichten sind. Und es ist nicht zu sehen, wie das ohne interpersonelle Nutzenvergleiche möglich sein sollte, die Rawls gerade vermeiden möchte.

Damit zusammen hängt das Problem der *Identifizierung* jener Personen, die die schlechtesten sozialen Positionen einnehmen. Rawls nimmt hier wieder der Einfachheit halber an, daß diese Personen leicht feststellbar sind, weil sie auf allen Dimensionen der sozio-ökonomischer Ungleichheit gleichermaßen benachteiligt sind. Dies mache es einigermaßen leicht möglich, sie durch ihren Platz in der *Einkommensverteilung* zu ermitteln. Rawls macht hier zwei Vorschläge: entweder irgendeine Person zu nehmen, die für die bekanntermaßen schlechtestgestellte Gruppe steht (etwa einen Hilfsarbeiter), oder die Gruppe der Personen mit weniger als dem halben Medianwert der Einkommen (§ 16, 118 ff.). Dieses Verfahren ist jedoch kaum zielführend, wenn die verschiedenen Dimensionen der Ungleichheit nicht wie angenommen korrelieren; und daß sie nicht korrelieren, wird umso wahrscheinlicher, wenn man der von Rawls aufgestellten Liste der Grundgüter einige andere Güter hinzufügt, wie z. B. Freizeit, Selbstbestimmung, öffentliche Sicherheit und Solidarität (vgl. Pogge 1989, 196 ff.; Wildt 1996, 252 ff.).

Ein anderes Problem ist, wann man eigentlich sagen kann, daß eine soziale Ungleichheiten dem „größtmöglichen Vorteil der Schlechtestgestellten“ dient bzw. „die Aussichten der Mindestbegünstigten im größtmöglichen Ausmaß verbessert“. Da sich diese Vorteile bzw. besseren Aussichten ihrerseits an der Teilhabe jener Personen an sozio-ökonomischen Grundgütern bemessen, ergeben sich auch hier wieder die bereits erwähnten Schwierigkeiten hinsichtlich der Messung und Gewichtung der verschiedenen Grundgüter. Abgesehen davon stellen sich zwei weitere Fragen, auf die es einigermaßen plausible Antworten gibt: nämlich erstens die Frage nach der *Referenzgruppe der Personen*, die in den Genuß jener Vorteile kommen sollen, und zweitens die Frage nach der *Zeitperspektive*, innerhalb welcher die Vorteile eintreten sollen. Daß es sich bei den Personen, auf deren Vorteile es ankommt, nicht um abstrakte soziale Aggregate (z. B. soziale Klassen), sondern stets um konkrete *Einzelmenschen* handelt, ergibt sich schon daraus, daß das Unterschiedsprinzip nach Rawls' Ansicht deshalb gewählt wird,

weil seine Ergebnisse im Interesse jeder einzelnen Person liegen (§ 46, 332 f.). Und was die Zeitperspektive angeht, so leuchtet ein, daß sie weder ganz kurzfristig sein kann (weil es dann ja immer möglich wäre, den Schlechtestgestellten durch Umverteilungsmaßnahmen Vorteile zu verschaffen) noch die Lebensperspektive der einzelnen Personen überschreiten darf (weil sich diese dann für das Glück der künftigen Generationen aufopfern müßten). Die Zeitperspektive muß sich also auf eine längerfristige Zeitspanne erstrecken, die in etwa der *durchschnittlichen Lebenserwartung* der einzelnen Personen entspricht (Rawls 1982, 164; Pogge 1989, 118 ff.).

Die längere Zeitperspektive, auf die das Unterschiedsprinzip bezogen ist, bringt jedoch ein *Folgeproblem* mit sich, das viel schwieriger zu lösen ist: Woher wissen wir denn und wie können wir feststellen, ob eine soziale Ungleichheit wirklich auf längere Sicht zu einer größtmöglichen Verbesserung der Lage der Mindestbegünstigten führt? Es ist offensichtlich, daß diese Frage nur auf der Grundlage umfassender empirischer Kenntnisse über die Funktionsbedingungen des sozio-ökonomischen Systems beantwortet werden kann, über die selbst zwischen den besten Experten unbehebbar verschiedene Meinungsverschiedenheiten bestehen. Vielleicht kann dieses Problem am besten dadurch bewältigt werden, daß man eine experimentelle Strategie der Gesellschaftsreform durch Versuch und Irrtum verfolgt. Zu diesem Zweck mag es hilfreich sein, das Unterschiedsprinzip wie folgt zu reformulieren: Sozio-ökonomische Ungleichheiten sind nur dann und insoweit gerecht, wenn es unmöglich ist, die Lage der schlechtergestellten Gesellschaftsmitglieder durch eine Umverteilung von oben nach unten auf längere Sicht zu verbessern. Da vieles dafür spricht, daß die in unseren Gesellschaften bestehenden sozioökonomischen Ungleichheiten gemessen an diesem Prinzip jedenfalls zu groß und daher ungerecht sind, könnte man sagen, daß diese Ungleichheiten durch eine Umverteilung von oben nach unten so lange verringert werden sollten, bis sich zeigt, daß sich dadurch die Lage der Schlechtergestellten nicht nur nicht mehr weiter verbessern läßt, sondern sogar zu verschlechtern beginnt. Doch sicher würde es auch darüber, ob und wann dies der Fall ist, keine Einigkeit geben (vgl. Koller 1987, 119 ff.).

Ein weiteres Anwendungsproblem des Unterschiedsprinzips ergibt sich aus dessen Fokussierung auf die schlechtesten Positionen, die – wie wir gesehen haben – voraussetzt, daß die sozialen Stellungen miteinander verkettet sind. Das Prinzip kann daher nur dann angewendet werden, wenn es gute Gründe für die

Annahme gibt, daß diese Verkettung tatsächlich besteht. Doch wie kann man feststellen, ob das der Fall ist oder nicht? Wohl nur durch entsprechende empirische Untersuchungen, für deren Zwecke erst wieder alle relevanten sozialen Positionen berücksichtigt werden müssen, was das Unterschiedsprinzip ja gerade überflüssig machen sollte. Das einfache Unterschiedsprinzip bringt daher gegenüber dem Leximin-Prinzip gar keinen Gewinn, weil seine Anwendung letztlich die gleichen Kenntnisse erfordert wie dieses.

Zu diesen Problemen der Anwendung der Grundsätze kommen einige *Komplikationen*, denen Rawls durch ergänzende Klauseln oder Einschränkungen ihrer Anwendbarkeit Rechnung zu tragen sucht. Eine Komplikation hat damit zu tun, daß Probleme der sozialen Gerechtigkeit nicht nur für das soziale Zusammenleben von Menschen der gleichen Generation, sondern auch für die Beziehungen zwischen *verschiedenen Generationen* gilt. Jede Generation hat demnach auch Gerechtigkeitspflichten gegenüber den künftigen Generationen, so vor allem die Pflicht, ihnen die Welt in keinem schlechteren Zustand zu hinterlassen als dem, in dem sie sie selber übernommen hat. Rawls berücksichtigt diese Pflichten, indem er in das Unterschiedsprinzip einen *gerechten Spargrundsatz* einfügt, der die erforderlichen Investitionen jeder Generation in die Zukunft regeln soll (§ 44, 319 ff.). Eine andere Komplikation hängt damit zusammen, daß die Grundsätze auf wohlgeordnete Gesellschaften mit günstigen sozialen Verhältnissen zugeschnitten sind und deshalb in *sehr armen und politisch instabilen Gesellschaften* nicht uneingeschränkt Anwendung finden können. Aus diesem Grund schlägt Rawls gewisse Einschränkungen der Grundsätze und ihrer Vorrangregeln unter nicht-idealen gesellschaftlichen Bedingungen vor (§ 39, 274 ff.). Natürlich werfen diese Ergänzungen wieder neue Fragen auf, auf die ich aber hier nicht eingehen kann. Ich werde mich statt dessen zum Abschluß in aller Kürze mit Rawls' Begründung der Grundsätze beschäftigen.

3.4 Die Begründung der Grundsätze

Es ist hier nicht der Platz, die weitverzweigte Argumentation nachzuvollziehen, mit der Rawls die Vorzugswürdigkeit seiner Grundsätze gegenüber alternativen Konzeptionen zu begründen versucht. Etwas vereinfachend kann man sagen, daß sich diese Argumentation aus zwei verschiedenen, aber einander ergänzen-

den Begründungssträngen zusammensetzt: das ist einerseits eine mehr induktive *Methode der moralischen Konsensfindung*, die sich auf weithin zustimmungsfähige moralische Überzeugungen stützt, und das ist andererseits eine eher deduktive *Konzeption der vertragstheoretischen Rechtfertigung*, die – in ähnlicher Weise wie die Theorien des Gesellschaftsvertrags – die Grundsätze einer gerechten sozialen Ordnung aus der fiktiven Vorstellung einer Übereinkunft freier und gleicher Personen herzuleiten sucht (vgl. Höffe 1979, 180 ff., 230 ff.).

Die Methode der moralischen Konsensfindung, die Rawls in seinem Hauptwerk mit dem Begriff des *Überlegungsgleichgewichts* benennt, in späteren Schriften aber zum Gedanken eines *übergreifenden Konsenses* abschwächt, zielt darauf ab, jene Vorstellungen der Gerechtigkeit ausfindig zu machen, die von den meisten Menschen bzw. Bürgern einer Gesellschaft auf der Grundlage ihrer wohlüberlegten moralischen Überzeugungen nach gebührendem Nachdenken gebilligt werden können (§ 9, 68 ff.; vgl. Rawls 1987). Da wir weder unsere moralischen Überzeugungen noch irgendwelche allgemeine Prinzipien als vollkommen sicher betrachten können, sollten wir versuchen, beide so lange zu modifizieren, bis sie so gut wie möglich harmonieren, also ein Überlegungsgleichgewicht bilden. Rawls ist nun überzeugt, daß mit Hilfe dieser Methode nicht nur die verschiedenen möglichen Grundsätze der Gerechtigkeit auf ihre Richtigkeit hin überprüft, sondern auch die angemessenen Bedingungen einer vollkommen fairen Übereinkunft über solche Grundsätze bestimmt werden können. Und diese Bedingungen – vor allem die Gleichheit und die Rationalität aller Vertragsparteien, ihr Nichtwissen über ihre persönlichen Verhältnisse und ihr gegenseitiges Desinteresse – definieren den *Urzustand*, die anfängliche Beratungssituation, von der die vertragstheoretische Rechtfertigung der Grundsätze ausgeht (§ 4, 34 ff.; § 24, 159 ff.).

Die vertragstheoretische Rechtfertigung besteht in der Annahme eines imaginären Entscheidungsverfahrens, in dessen Rahmen sich die Personen im Urzustand auf eine Gerechtigkeitskonzeption einigen müssen, die sie aus einer möglichst umfassenden Liste von verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen auszuwählen haben. Rawls zieht für diesen Zweck insbesondere die folgenden Gerechtigkeitsvorstellungen in Betracht: (a) *seine eigene Gerechtigkeitskonzeption*, die aus den Prinzipien der gleichen Freiheit, der fairen Chancengleichheit und dem Unterschiedsprinzip (in lexikalischer Rangordnung) besteht; (b) *die utilitaristische Gerechtigkeitsvorstellung*, die das Nutzenprinzip auf die

soziale Grundstruktur bezieht; (c) *diverse Mischformen von (a) und (b)*, etwa die Kombination des Prinzips der gleichen Freiheit mit dem Nutzenprinzip statt des Unterschiedsprinzips; (d) *intuitionistische Auffassungen*, die mehrere höchstrangige Prinzipien postulieren, zwischen denen abzuwägen ist, wenn sie in Konflikt geraten, z. B. die Prinzipien des Gesamtnutzens und der Gleichverteilung; und (e) *egoistische Auffassungen*, wobei entweder ein individueller oder ein universeller Egoismus in Frage kommt (§ 21, 146).

Den ersten Prüfstein, an dem diese Konzeptionen gemessen werden, bilden bestimmte fundamentale *formale Bedingungen*, denen alle Grundsätze der Moral genügen müssen, die allgemeine Zustimmung beanspruchen wollen. Diese Anforderungen sind nach Rawls die folgenden: die Grundsätze müssen *allgemein* sein, d. h. sie dürfen keinen Bezug auf namentlich bestimmte Einzelpersonen enthalten; sie müssen *universell anwendbar* sein, also für alle gleichermaßen gelten; sie müssen geeignet sein, konkurrierende Ansprüche in eine klare *Rangordnung* zu bilden; sie müssen *öffentlich* sein, d. h. als allgemein bekannte Richtlinien des sozialen Zusammenlebens dienen; und sie müssen *endgültig* sein, d. h. als letzte Berufungsinstanz der moralischen Begründung fungieren (§ 23, 152 ff.). Diese Bedingungen muß eine Gerechtigkeitsvorstellung jedenfalls erfüllen, um überhaupt in die engere Wahl gezogen zu werden. Die meisten der genannten Konzeptionen tun das auch, ausgenommen die Arten des Egoismus. Der individuelle Egoismus („Meine Interessen genießen Vorrang vor denen der anderen“) scheidet aus, weil er die Anforderung der Allgemeinheit verletzt, und der universelle Egoismus („Jeder soll seine Interessen verfolgen, wie er will“), weil er zwischen konkurrierenden Ansprüchen keine Rangordnung zu bilden vermag (§ 23, 158 f.).

Die Vorzugswürdigkeit seiner eigenen Grundsätze gegenüber den verbleibenden Konkurrenten versucht Rawls mit den Mitteln der *rationalen Entscheidungstheorie* zu begründen. Seine These ist, daß die Parteien im Urzustand diese Grundsätze wählen würden, wenn sie ihre Entscheidung aufgrund der *Maximin-Regel* treffen, der zufolge von den jeweils zur Wahl stehenden Alternativen jene gewählt werden soll, die das erreichbare Minimum maximiert, d. h. deren schlechtestmögliches Ergebnis besser (oder zumindest nicht schlechter) ist als das jeweils schlechteste Ergebnis jeder anderen Alternative (§ 26, 177 f.). Rawls nimmt an, daß es unter den folgenden Bedingungen rational ist, von dieser Regel Gebrauch zu machen: wenn 1. die Wahrscheinlichkeit,

mit der die verschiedenen Ergebnisse der zur Wahl stehenden Alternativen eintreten können, weder bekannt noch abschätzbar ist, 2. die Erreichung des Minimums, das die Maximin-Regel garantiert, wichtiger ist als die möglichen Vorteile, die die anderen Alternativen über jenes Minimum hinaus versprechen mögen, und 3. wenn die anderen Alternativen zu unannehmbaren Ergebnissen führen können, die in Kauf zu nehmen ein erhebliches Risiko bedeuten würde (§ 26, 179 f.). Und er meint, daß diese Bedingungen in der Entscheidungssituation des Urzustandes vorliegen: Der Schleier des Nichtwissens mache es unmöglich, die Wahrscheinlichkeit abzuschätzen, welchen Platz in der Gesellschaft man einnehmen werde; die beiden Grundsätze sicherten jeder Person eine ausreichende Mindestausstattung an Grundgütern, während es nicht so wichtig sei, mehr zu erreichen; und alle anderen Konzeptionen seien mit dem Risiko verbunden, am Ende viel schlechter dazustehen. Infolgedessen, so argumentiert Rawls, würden die Parteien im Urzustand seine beiden Grundsätze allen anderen Konzeptionen vorziehen und einmütig als allgemein verbindliche Richtlinien für die Gestaltung der sozialen Ordnung annehmen (§ 26, 180 ff.). Um zu zeigen, daß seine Grundsätze die Maximin-Lösung des Problems der sozialen Gerechtigkeit darstellen, unterzieht er die anderen Konzeptionen einer eingehenden Kritik. Ich fasse hier nur seine Kritik des Utilitarismus und des Intuitionismus in aller Kürze zusammen.

Der Hauptgedanke des *Utilitarismus* ist, der beste Zustand der Gesellschaft sei der, welcher der Gesamtheit ihrer Mitglieder größtmöglichen Nutzen bzw. ein Maximum an Bedürfnisbefriedigung bringt. Der Utilitarismus dehnt also ein Prinzip des Handelns, das für Einzelmenschen plausibel scheint (nämlich daß jeder so gut wie möglich sein eigenes Bestes verfolgen soll), auf die ganze Gesellschaft aus. Deutet man das utilitaristische Nutzenprinzip nicht als Gesamtnutzen-, sondern als *Durchschnittsnutzenprinzip* und wendet man es auf die Grundstruktur der Gesellschaft an, so fordert es eine Verteilung gesellschaftlicher Güter, welche die Gesamtmenge der Aussichten in der Gesellschaft, dividiert durch die Zahl ihrer Mitglieder, kurz: den Durchschnittsnutzen pro Kopf, maximiert (§ 27, 186 ff.). Rawls erhebt gegen dieses Prinzip die folgenden Einwände: Erstens setze es die Annahme voraus, es sei *gleich wahrscheinlich*, eine beliebige Stellung in der Gesellschaft einzunehmen. Für diese Annahme gebe es jedoch im Urzustand keinerlei Grundlage, da der Schleier des Nichtwissens jede Kenntnis der eigenen sozialen Stellung

und damit auch die Abschätzung der Wahrscheinlichkeit, irgendeine Stellung einzunehmen, ausschlieÙe (§ 28, 192 ff.). Zweitens nehme das utilitaristische Nutzenprinzip die Einzelmenschen nicht ernst, weil es verlange, ihre eigenen Interessen um größerer Vorteile anderer willen zu opfern. Infolgedessen erlege es den Einzelnen ein unannehmbares Risiko auf und sei daher als Grundprinzip der sozialen Ordnung unannehmbar (§ 30, 211 ff.).

Unter *Intuitionismus* versteht Rawls die Auffassung, eine jede angemessene Konzeption der Gerechtigkeit müsse mehrere oberste Grundsätze enthalten, die miteinander konkurrieren und daher in konkreten Fällen so gegeneinander abgewogen werden müssen, daß ein intuitiv annehmbares Ergebnis zustandekommt. Eine solche Konzeption könnte z. B. darin bestehen, das Nutzenprinzip und das Prinzip der Gleichverteilung zugleich als oberste Grundsätze anzunehmen. Rawls führt gegen solche Konzeptionen das Argument ins Treffen, daß die Menschen ganz verschiedene Intuitionen haben, nach denen sie die obersten Grundsätze der Gerechtigkeit gewichten. Eine intuitionistische Konzeption stelle daher gar keine vollständige Gerechtigkeitsvorstellung dar, auf die sich rationale Personen im Urzustand festlegen würden. Sie biete vielmehr nur einen Kernbestand von Grundsätzen, deren Gewicht unbestimmt bleibe und deren Konsequenzen infolgedessen ebenso variabel seien, wie die Intuitionen der Menschen differieren (§ 7, 52 ff.). Um diese Unbestimmtheit zu vermeiden, brauche man ausdrückliche Kriterien für Gewichtungs- bzw. Vorrangprobleme, die bei der Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze auftreten. Und Rawls betont, die einfachste Weise, diese Gewichtungs- und Vorrangprobleme zu lösen, bestehe darin, die Grundsätze in eine *lexikalische Ordnung* zu bringen, so daß ein Grundsatz erst dann zum Tragen komme, wenn die ihm vorgeordneten Grundsätze entweder voll erfüllt oder nicht anwendbar seien. Da sie eine fallweise Gewichtung der Grundsätze überhaupt unnötig mache, habe diese Lösung den Vorzug, die Anwendung der Grundsätze besonders klar zu regeln (§ 8, 62 f.).

Selbst wenn wir der Argumentation halber annehmen, daß Rawls' Konzeption des Urzustandes eine einigermaßen akzeptable Ausgangssituation für die Wahl von Grundsätzen der Gerechtigkeit darstellt, scheint die Schlüssigkeit der skizzierten Begründung seiner Grundsätze mehr als fraglich. Diese Begründung steht und fällt mit der Annahme, daß es in der Entscheidungssituation des Urzustandes rational wäre, die Maximin-Regel anzuwenden, um das jeweils bestmögliche Minimum an Grundgütern zu erreichen. Man muß sich vor

Augen halten, daß diese Regel eine äußerst konservative und risikoabgeneigte Entscheidungsregel darstellt, die in normalen Entscheidungssituationen völlig unbrauchbar ist, aber auch in Situationen hoher Unsicherheit oft zu unannehmbaren Ergebnissen führt. Würde man sie im Alltag anwenden, dann dürfte man keine Straße überqueren, kein Flugzeug nehmen und über keine Brücke fahren (Barry 1973, 92 ff.; Hare 1973; Harsanyi 1975, 39 f.; Wildt 1996, 262 ff.). Obwohl Rawls nicht behauptet, diese Regel taue für alle Entscheidungen unter Unsicherheit, glaubt er, ihre Anwendung sei unter bestimmten Bedingungen dann rational, wenn es unmöglich sei, die Wahrscheinlichkeit des Eintritts der verschiedenen möglichen Ergebnisse der in Betracht stehenden Handlungsalternativen abzuschätzen. Doch das ist ein Irrtum. Mit den Mitteln der (subjektivistischen) Entscheidungstheorie, der zufolge jede rationale Entscheidung eine bestimmte Verknüpfung von subjektiven Glaubensannahmen über die Umweltverhältnisse und Nutzenfunktionen reflektiert, läßt sich nämlich zeigen, daß die Maximin-Regel notwendigerweise eine bestimmte Annahme über die Eintrittswahrscheinlichkeit der Ergebnisse in Relation zu einer bestimmten Nutzenfunktion der Parteien im Urzustand impliziert: und zwar entweder die Annahme, daß das schlechteste Ergebnis mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit eintreten wird, sofern man eine annähernd lineare (kontinuierlich steigende) Nutzenfunktion unterstellt; oder die Annahme annähernd gleicher Wahrscheinlichkeit, sofern angenommen wird, daß die wählenden Personen eine stark konkave Nutzenfunktion haben, die bis zum Maximin-Niveau steil ansteigt und dann in die Horizontale kippt. Beide Varianten haben für Rawls' entscheidungstheoretische Begründung seiner Grundsätze verheerende Konsequenzen: Im ersten Fall gerät die Annahme, daß man höchstwahrscheinlich als schlechtestgestelltes Mitglied der Gesellschaft enden wird, mit dem vom Schleier des Nichtwissens auferlegten Wissensverbot in Konflikt; im zweiten Fall dagegen entpuppt sich Rawls' Gerechtigkeitstheorie als ein Spezialfall des Utilitarismus, weil auch dieser unter der Voraussetzung der erwähnten konkaven Nutzenfunktion zu den Resultaten der Maximin-Regel führt (vgl. Wolff 1977, 164 ff.; Höffe 1979, 237 ff.).

Doch von diesen eher technischen Feinheiten abgesehen, scheint Rawls' Begründungsversuch auch hinsichtlich seiner inhaltlichen Voraussetzungen auf Sand gebaut. Fassen wir die wichtigsten dieser Voraussetzungen noch einmal zusammen: Um zu den beiden Grundsätzen zu gelangen, müssen die Parteien

im Urzustand annehmen, daß sie als reale Menschen die von der Maximin-Regel garantierte Mindestausstattung von Grundgütern unbedingt haben möchten, während sie auf alles, was darüber hinausgeht, keinen besonderen Wert legen; daß sie die Wahrung der individuellen Grundfreiheiten immer und ausnahmslos über alle Zielsetzungen der gesellschaftlichen Wohlfahrt stellen; und daß sie der fairen Chancengleichheit stets einen absoluten Vorrang vor Erwägungen der wirtschaftlichen Effizienz einräumen. Natürlich drängt sich sofort die Frage auf, woher die Parteien im Urzustand denn so genau wissen, welche Präferenzen sie als wirkliche Menschen haben werden? Auf diese Frage gibt Rawls in seinem Hauptwerk keine plausible Antwort (vgl. Kersting 1993, 47 ff.). Und seine nachfolgenden Bemühungen, diese Begründungslücke mit Hilfe einer anspruchsvollen Konzeption der Personen zu schließen, für die seine Grundsätze gelten sollen, macht seine Theorie weitgehend zirkulär: denn diese Konzeption schneidet die Begründung der Grundsätze auf eben jene Personen zu, die diese Grundsätze schon vorher akzeptieren. Demgegenüber hat Rawls nach meiner Kenntnis keinen Versuch unternommen, die 68 Peter Koller entscheidungstheoretische Herleitung der Grundsätze zu verteidigen oder zu verbessern. Einige Äußerungen von ihm lassen sogar vermuten, daß er sie nicht mehr für zielführend hält (vgl. Rawls 1985, dt. 273 f.).

Literatur

- Alexy, R. 1997: John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten, in: Zur Idee des politischen Liberalismus, hrsg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch, Frankfurt/M., 263–303.
- Barry, B. 1973: The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principle Doctrines in 'A Theory of Justice' by John Rawls, Oxford.
- Hare, R. M. 1973: Rawls' Theory of Justice, in: *Philosophical Quarterly* 23, 144–155, 241–251; Wiederabdruck in: N. Daniels (Hrsg.), *Reading Rawls*, Oxford 1975, 81–107.
- Harsanyi, J. C. 1975: Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory, in: *The American Political Science Review* 69, 594–606; Wiederabdruck in: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht/Boston 1976, 37–63.
- Höffe, O. 1979: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- Kersting, W. 1993: *John Rawls zur Einführung*, Hamburg.
- Koller, P. 1987: *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin.
- Nagel, Th. 1973: Rawls on Justice, in: *The Philosophical Review* 82, 220–234; Wiederabdruck in: N. Daniels (Hrsg.), *Reading Rawls*, Oxford 1975, 1–16.

- O'Neill, O. 1979/80: The Most Extensive Liberty, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 80, 45–59.
- Pogge, Th. W. 1989: *Realizing Rawls*, Ithaca/London.
- Pogge, Th. W. 1994: *John Rawls*, München.
- Sandel, M. J. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Wildt, A. 1996: Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden, in: K. Bayertz (Hrsg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart, 249–276.
- Wolff, R. P. 1977: *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of 'A Theory of Justice'*, Princeton, N.J.

Der Urzustand

(Kapitel 3, vgl. § 4)

„Weder in der Aufklärungsphilosophie noch in der gegenwärtigen Diskussion ist klar, worauf es im legitimationstheoretischen Argument des Naturzustands genau ankommt“ (Höffe 1987, 294). Damit ist eine Schwierigkeit bezeichnet, die sich noch einmal potenziert, wenn es darum geht, Rawls' Gedankenexperiment des Urzustands mit dem klassischen Pendant des Naturzustands in Beziehung zu setzen. Rawls selbst stellt diese Beziehung durchgängig her, indem er sein umfassendes Unternehmen einer Theorie der Gerechtigkeit insgesamt als Versuch bezeichnet, den von Locke, Rousseau und Kant überkommenen Kontraktualismus auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben, um so die „ganze Tragweite“ seiner Elemente herauszuarbeiten (Vorwort 12; § 3, 27 f.). Dabei spielt nach Rawls' eigener Aussage der Urzustand oder: „die ursprüngliche Situation der Freiheit und Gleichheit“ „dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags“ (§ 3, 28). Aber genau diese Gleichsetzung des Autors wird in der Literatur in Frage gestellt (Höffe 1977, 34; Höffe 1987, 322 ff.). Ehe darauf eingegangen werden kann (4.2), sind zuerst die wesentlichen Momente von Rawls' Konzeption des Urzustands vorzustellen und gegen Einwände anderer Art zu verteidigen (4.1). In kritischer Absicht sollen anschließend (4.3) auf der Basis eines problematisierten Vergleichs zwischen den Konstruktionen des Urzustands bei Rawls und des Naturzustands bei den Klassikern der Aufklärungsphilosophie einige Demokratiedefizite der Rawlsschen Theorie herausgearbeitet werden, die auf ihrer spezifischen Differenz zu den Prämissen und

legitimationstheoretischen Konsequenzen des klassischen Kontraktualismus beruhen.

4.1

Rawls' Theorie teilt mit dem Kontraktualismus der Aufklärung die höchst moderne Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit. Gesellschaftliche Basisprinzipien, die sie zu rechtfertigen sucht, können „weder durch metaphysische Annahmen begründet noch in der Welt ausfindig gemacht werden, sondern (müssen) auf der Grundlage einleuchtender und zweifellos abstrakter Annahmen konstruiert werden“ (O'Neill 1996, 65). Bereits Kant fand „die Philosophie ... auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 7, 57). Die Antwort auf diese Schwierigkeit, d. h. die Auflösung aller Gewißheiten und objektiven Werte, die das Mittelalter noch als „gegeben“ ansah, war – hinsichtlich der Rückgewinnung eines normativen Kriteriums für politische und gesellschaftliche Institutionen – die Theorie des Gesellschaftsvertrags (zur Differenz des modernen Gesellschaftsvertrags zum mittelalterlichen Herrschaftsvertrag vgl. Maus 1992, 45 ff.). Die Konstruktion einer fiktiven Vertragssituation, in der die isolierten Individuen aus einem ebenso fiktiven Naturzustand heraustreten, um als Freie und Gleiche eine politisch institutionalisierte Gesellschaft überhaupt erst zu errichten, bezeichnete gleichsam die Stunde Null der modernen praktischen Philosophie, in der sie vorgegebene und tradierte Grundsätze durch selbstbegründete ersetzte. Im Sinne einer solchen Selbstbegründung bezeichnet Rawls das Verfahren der Vertragstheorien als „eine allgemeine analytische Methode für die vergleichende Untersuchung von Gerechtigkeitsvorstellungen“ (§ 20, 143 f.), deren Resultat in der normativen Auszeichnung spezifischer Grundsätze besteht.

Der Name für diese Voraussetzungslosigkeit der modernen Gesellschaftsvertragstheorie, d. h. für den Ausgangspunkt jener höchst abstrakten Annahmen, an denen das konstruktive Verfahren der Normenbegründung ansetzt, ist der „Naturzustand“, bzw. – in Rawls' Version – der „Urzustand“. Natur- wie Urzustand (worin auch immer ihre Differenz vorläufig bestehen möge), bezeichnen

gleichsam den Ort, den es weder im Himmel noch auf der Erde gibt – oder anders gesagt: sie bezeichnen die Abstraktion selbst von allem metaphysisch oder weltlich Gegebenem. Was als Voraussetzung der Begründung einer – normativ zu rechtfertigenden – Gesellschaft fungieren soll, darf nicht selbst gesellschaftliche oder normative Voraussetzungen enthalten. Entsprechend formuliert Rawls hinsichtlich des Urzustands: „Das Geflecht der Gesellschaft wird *ersetzt* durch eine Anfangssituation ...“ (§ 1, 19). Der Urzustand bildet den „archimedischen Punkt“ (§ 41, 296), von dem aus Institutionen und Gerechtigkeitsvorstellungen konkreter Gesellschaften überhaupt erst zu beurteilen sind. Rawls' Konstruktion des Urzustands ist nicht nur in sich äußerst komplex angelegt, sondern bildet auch einen Bestandteil eines größeren Begründungszusammenhangs von potenziertem Komplexität. Das Gedankenexperiment des Urzustands soll zunächst diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze normativ auszeichnen, die ihrerseits als Kriterien eines Gerechtigkeitstests für politische Institutionen geeignet sind. Ohne sich in den gelegentlich pittoresken Weitläufigkeiten der klassischen Naturzustandstheoreme zu verlieren, zieht Rawls den vorvertraglichen Zustand in die einzige Situation vor der „ursprünglichen Übereinkunft“ zusammen, in der abstrakte Akteure sich anschicken, die „Gründungsurkunde ihrer Gesellschaft“, das heißt die abstrakte Metavereinbarung für alle konkreten Vereinbarungen wie Verfassungsbestimmungen, einzelne Freiheitsrechte oder Verteilungsregeln für soziale Chancen zu beschließen (§ 3, 28). Dabei liegt die Eleganz der Rawlsschen Begründungsleistung, die die Wahl der höchsten Gerechtigkeitsprinzipien der Gesellschaft als Resultat eines unter bornierten Individuen angestregten Verfahrens dartut, in dem Minimalismus, den sie auf der input-Seite voraussetzt. Sie kann auf moralische Motive der Beteiligten völlig verzichten, indem sie wenige – moralanalogue – Verfahrensbedingungen voraussetzt, und reduziert die gesellschaftlichen Anwendungsverhältnisse für die zu wählenden Gerechtigkeitsgrundsätze auf ein Element, das allen bisher bekannten historischen Gesellschaften mehr oder weniger gemeinsam ist.

Was zunächst die letztere Prämisse angeht, so unterstellt Rawls eine (mäßige) Knappheit an Gütern (§ 22, 149 f.). Dem korrespondieren als Annahmen hinsichtlich der subjektiven Bedingungen Konkurrenzverhalten, Interessengegensätze aufgrund verschiedener Zielvorstellungen, auch wenn diese nicht notwendig egoistisch sind (§ 22, 150 f.). Die weiteren Annahmen der ausschließlichen Selbstinteressiertheit bzw. des wechselseitigen Desinteresses,

mit dem die Individuen des Urzustands ihre je spezifischen Ziele verfolgen (§ 22, 151 f.), werden unter dem Titel der „Vernünftigkeit der Vertragspartner“ (§ 25) näher bestimmt. Diese Vernünftigkeit (rationality) ist zunächst reine Zweckrationalität, mit der die Individuen ihre jeweiligen Ziele optimal zu erreichen suchen und sich ohne vergleichenden Blick auf andere einen größtmöglichen Anteil gesellschaftlicher Grundgüter sichern wollen (§ 25, 168). Das gegenseitige Desinteresse der nutzenmaximierenden Individuen (hier findet sich Rawls' Version des „atomistischen“ Subjekts der klassischen Vertragstheorie) dient nicht nur der rationalsten Verfolgung ihrer inhaltlichen Interessen, insofern es jenen gesellschaftlichen Neid ausschließt, durch den „alle Menschen im allgemeinen schlechter dastehen“ (§ 25, 168). Dieses wechselseitige Desinteresse bildet auch eine der Voraussetzungen für die Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen, die allen zugutekommen und die Verpflichtung enthalten, die Rechte aller anderen zu achten. Rawls' Modell, das für die Wahl höchster Gerechtigkeitsprinzipien auf Seiten der Vertragspartner keine anderen Voraussetzungen macht als die der Nutzenmaximierung bornierter Individuen, wird auch nicht durch die Annahme höchster Interessen oder eines Gerechtigkeitssinns in der Situation des Urzustands durchbrochen.

Im „Interesse höchster Ordnung“ (§ 26, 176) ist nicht etwa jene Autonomie moralischer Subjekte schon impliziert, die erst begründet werden soll. Dieses Interesse hält zwar die Vertragsparteien dazu an, bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze anderen möglichen Prinzipien vorzuziehen und insbesondere einen Vorrang der Freiheit zu etablieren (§ 26, 177; § 28, 200; vgl. § 82). Aber genau diese Entscheidung wird zugunsten jener elementaren und inhaltlichen Interessen getroffen, auf die das Interesse höchster Ordnung sich nur reflexiv bezieht: als Interesse, die inhaltlichen Interessen unter freien Bedingungen auszubilden und abändern zu können (§ 26, 176). Das Interesse höchster Ordnung kann also durchaus schon so interpretiert werden, wie dies mit Blick auf spätere Formationen von Rawls' Theorie vorgeschlagen wurde: Die Vertragsparteien erkennen, daß besondere Interessen unter Anleitung des höchsten Interesses besser zu verwirklichen sind (Pogge 1994, 66). Rawls' Begriff des „freien Menschen“ im Urzustand (§ 26, 176) folgt also noch ganz einer Konzeption strategischen Handelns. Die Qualifikation der Vertragsparteien als „moralischer Subjekte“ bleibt darum eine bloße Zuschreibung, die es erlaubt, diese als „Freie“ und „Gleiche“ in das Verfahren der Anfangssituation

einzustellen (§ 3, 29; § 4, 36 f.). In tatsächlich Kantischer Manier ist hier nur die Möglichkeit moralischer Freiheit unterstellt, damit diese in einer wohlgeordneten Gesellschaft Wirklichkeit werden kann.

Auch der im Urzustand unterstellte Gerechtigkeitssinn ist nicht etwa in der Weise „gegeben“, daß er die entscheidungstheoretische Konzeption rationaler Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze verfälschen könnte (so aber Kersting 1994, 289, Anm. 19), so daß das Resultat dieser Wahl hier bereits durch eine *petitio principii* gestützt würde. Vielmehr ist der Gerechtigkeitssinn im Urzustand, worauf Rawls insistiert, „rein formal“: er enthält nichts anderes als eine restriktive Bedingung der rationalen Wahl, nämlich nur solche Grundsätze zu wählen, die man einzuhalten bereit ist (§ 25, 169). Rawls hat übrigens mit dieser Konzeption den seit Dworkin (1984, 253) immer wieder vorgetragenen Vorwurf, die Schwierigkeit seiner Vertragstheorie bestehe darin, daß ihr bloß fiktiver Vertrag keine Verbindlichkeit begründen könne, von vornherein dadurch konterkariert, daß er das klassische *pacta sunt servanda*-Prinzip nicht etwa als Ergebnis des Vertrags darstellte, sondern hier als Prämisse der rationalen Wahl selbst reformulierte. Ein intentionaler Gerechtigkeitssinn existiert im Urzustand dagegen nur potentiell. Erst wenn die im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze in der Grundstruktur einer Gesellschaft verwirklicht sind, werden „die Menschen dazu neigen, sich den entsprechenden Gerechtigkeitssinn anzueignen“ (§ 24, 161). Auch das zweite moralische Vermögen, das Rawls den Individuen des Urzustands „zuschreibt“, die Ausbildung einer Konzeption des Guten, ist nur als potentielles bestimmt.

Insoweit die Motive der Vertragsparteien betrachtet werden, ist Rawls Theorie der Gerechtigkeit tatsächlich Teil einer Theorie der rationalen Entscheidung (§ 3, 33; § 28, 196). Diese Kennzeichnung betrifft jedoch nur die eine Komponente des Urzustands, zu der die andere der moralanalogen Verfahrensbeschränkungen, unter denen die rationale Wahl stattzufinden hat, hinzutritt. Wenn Rawls später klarstellt, daß die letztere Komponente der ersteren vorgeordnet ist, das Vernünftige also dem Rationalen in der Weise vorhergeht, daß die Theorie der Gerechtigkeit eine Theorie rationaler Entscheidung als Darstellungsmittel der Überlegungen der Vertragsparteien lediglich „benutzt“ (Rawls 1985, dt. 273 f., Anm. 20), so hat er damit keineswegs seine Theorie in der Weise revidiert, daß der Urzustand überflüssig würde (so aber Habermas 1997, 172), sondern nur dessen beide Elemente genauer zueinander ins Verhältnis gesetzt.

Die normative, „vernünftige“ Komponente des Urzustands liegt Rawls zufolge ausschließlich in den formalen und Verfahrensbedingungen, vor allem dem berühmten veil of ignorance, und nicht zuletzt in den freien und gleichen Positionen, die den Vertragsparteien als potentiell (!) moralischen Subjekten bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze zugeschrieben werden. Die rationale Wahl der Vertragsparteien bezieht sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze, die entweder von ihnen selbst vorgeschlagen (§ 4, 36; § 25, 173) oder auf einer von Rawls explizierten (nicht abschließenden) Liste verbreiteter, aber konkurrierender Gerechtigkeitsprinzipien präsentiert werden (§ 21). Bereits die zur Wahl stehenden Grundsätze unterliegen den bekannten formalen Bedingungen, die an normative Regelungen gesellschaftlicher Beziehungen zu stellen sind: inhaltliche Allgemeinheit (was immer der Inhalt sei), Anwendungsallgemeinheit, öffentliche Kommunizierbarkeit, die Fähigkeit, konkurrierende Ansprüche in eine Rangordnung zu bringen und der Anspruch, letzter Maßstab für Entscheidungen zu sein (§ 23). Was Rawls hier auf höchster Abstraktionsebene formuliert, ist zum Beispiel auch als Set der Qualifikationsanforderungen der Rechtsform bekannt.

Die zentrale Position im Gedankenexperiment des Urzustands – an der Schaltstelle zwischen normativer und zweckrationaler Komponente – nimmt der „Schleier des Nichtwissens“ ein (§ 3, 29; § 4, 36; § 24). Dieses „grundlegende“ (§ 24, 164) Konstrukt besagt, daß keine der Vertragsparteien ihre spezifische Position und Interessenlage in einer eingerichteten Gesellschaft kennt, also ihre Interessen in Unkenntnis ihrer konkreten Interessen vertreten muß und deshalb ihre Nutzenmaximierung notwendig unter die Direktive von Grundsätzen stellt, die der Nutzenmaximierung *jeder* Vertragspartei dienen. Um ein Beispiel zu nennen, das Rawls selbst nicht gebraucht: Wüßten die Individuen nicht, ob sie in einer Gesellschaft die sozial definierte Position eines Mannes oder einer Frau einnehmen, so würden alle Individuen, sofern sie ihre Interessen rational und nicht als Hasardeure vertreten, für die völlige Gleichverteilung der Hausarbeit zwischen den Geschlechtern stimmen. – Gerade dieses intuitiv so einleuchtende Beispiel dürfte dem Autor allerdings eher fernliegen, wenn er als Vertragspartner „Dauerpersonen“ – u. a. „Familienoberhäupter“ – gegenüber den „Einzelmenschen“ des Kontraktualismus der Aufklärung bevorzugt (§ 25, 170).

Der Schleier des Nichtwissens ist nicht etwa mit dem moral point of view identisch, der die Anstrengung des unparteilichen Urteils der moralischen Kom-

petenz der Beteiligten zumutet, erst recht nicht – was Rawls betont – mit der Perspektive des unparteiischen Beobachters (§ 5, 45). Wie sehr zutreffend formuliert wurde, *entspricht* das durch den veil of ignorance auferlegte „Wissensdefizit ... genau dem Gedanken der Unparteilichkeit, der begrifflich aus zwei Elementen besteht: aus (1) der Parteilichkeit, der (2) all die Informationen mangeln, die eine Parteilichkeit ermöglichen“ (Höffe 1987, 48). Der Akzent muß hier allerdings auf die bloße Entsprechung gelegt werden, wenn diese Beschreibung nicht in den Vorwurf der *petitio principii* münden soll (so aber Höffe 1987, 49). Der Vorwurf nämlich, daß die Interessenkalkulation unter der Bedingung des Nichtwissens genau die Prinzipien der Fairneß produziere, die vorher bereits vollständig in die Prämissen des Urzustands eingelassen waren, wird häufig erhoben (Dworkin 1984, 259; Kersting 1993, 114; Kersting 1994, 274). Dem ist aber durch den Hinweis darauf zu widersprechen, daß Rawls' vernünftige Prozeduralisierung rationaler Nutzenmaximierung auf der input- und der output-Seite des Urzustands durchaus verschiedene Prinzipien auszeichnet. Während die zentrale normative Eingangsprämisse völlige Gleichheit der Vertragspartner unterstellt, führt erst die spezifische Koordination von Vernünftigkeit und Rationalität u. a. zu dem Ergebnis des Unterschiedsprinzips, das gerade gesellschaftliche Ungleichheit so weit legitimiert, als sie allen Beteiligten zugute kommt. Das Unterschiedsprinzip kann geradezu als ein Kompromiß angesehen werden, der das egoistische Interesse an unbegrenzter Aneignung und die moralische Forderung, daß *jeder* das gleiche Recht auf Aneignung der Güter hat, zum Ausgleich bringt. Was immer von diesem Prinzip selbst zu halten ist, so vermeidet jedenfalls Rawls durch die dichotomische Koordination von Vernünftigkeit und Rationalität eine schlichte Zirkularität seiner Konzeption des Urzustands. Der Schleier des Nichtwissens bildet, wie sehr richtig formuliert wurde (Kersting 1994, 273 f.), die „moralphilosophische List“, mit der Rawls' Theorie der Gerechtigkeit die ökonomische Rationalität dazu benutzt, für ihre Zwecke zu arbeiten, ohne selbst moralisch zu werden.

Das gesamte Arrangement des Urzustands dient der „Herleitung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze“ (§ 26 und ff.), die Rawls in ihrer vorläufigen Fassung (in lexikalischer Ordnung) so formuliert: 1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen (bzw. den am

wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen) und mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offenstehen (§ 11, 81; § 13, 104; vgl. auch § 46, 336). Im folgenden wird nicht die inhaltliche Intention dieser Grundsätze, sondern ausschließlich deren Herleitung erörtert.

Ganz im Kontext des angelsächsischen moralphilosophischen Diskurses stehend, der durch den Utilitarismus beherrscht ist, unternimmt Rawls die Beweisführung für eine Theorie der Gerechtigkeit „als brauchbarer Alternative“ zu dieser Tradition. Die Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist deshalb von vornherein als Verfahren der Entscheidung zwischen den genannten Grundsätzen und dem Prinzip des Durchschnittsnutzens angelegt (§ 26, 174), das in der Auswahlliste möglicher Grundsätze die Position der avanciertesten Version des Utilitarismus einnahm. Für Rawls' Kritik des Utilitarismus und Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist der Rückgriff auf die Konstruktion des Urzustands schlechterdings ausschlaggebend, insofern sie gesellschaftliche Nutzenprinzipien aus der Perspektive der Beteiligten (d.h. der Individuen des Urzustands) in Frage stellen kann. Während der Utilitarismus aus dem Blickwinkel des unparteiischen Beobachters das Prinzip individueller Nutzenmaximierung für die Gesamtgesellschaft übernimmt und entweder die Maximierung des Gesamtnutzens oder des Durchschnittsnutzens der Gesellschaft zum fundamentalen Grundsatz erklären kann, erweist sich aus der Perspektive aller einzelnen potentiell Betroffenen das Prinzip individueller Nutzenmaximierung als nicht auf das gesellschaftliche Kollektiv übertragbar (§ 30, 211 ff., 217): Für die Nutzenmaximierung jedes Einzelnen können alle Spielarten gesamtgesellschaftlichen Nutzens höchst dysfunktional sein, wenn dessen Verteilung so beschaffen ist, daß er viele Individuen gar nicht erreicht. Gerade weil die Vertragsparteien des Urzustands – jede für sich – vom utilitaristischen Prinzip der Nutzenmaximierung geleitet sind, können sie, wenn es um Grundsätze gesellschaftlicher Ordnung geht, das Risiko (sehr) ungleicher Verteilung nicht eingehen. Sie werden darum das Prinzip des gesellschaftlichen Durchschnittsnutzens dem extremeren der Maximierung des Gesamtnutzens immer noch vorziehen, aber beide Prinzipien zugunsten der Gerechtigkeitsgrundsätze verwerfen, weil sie gerade aus egoistischen Motiven an größtmöglicher Verteilungsgerechtigkeit interessiert sind.

Daß diese rationale Wahl nicht die Gleichverteilung gesellschaftlicher Ressourcen normativ auszeichnet, sondern zugunsten des Unterschiedsprinzips ausfällt, wird in erster Linie aus dem Gesichtspunkt der „Wirtschaftlichkeit“ abgeleitet (§ 26, 175), genauer: aus dem Anreiz zu „more productive efforts“ (engl. 151). Die nachträgliche systematische Begründung mit Hilfe der Maximin-Regel (§ 26, 177 ff.) setzt, genau genommen, ungleiche Verteilung bereits voraus. Eine rationale Wahl nach der Logik der Maximin-Regel, die Alternativen nach ihren schlechtestmöglichen Ergebnissen ordnet und fordert, diejenige zu wählen, deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen (§ 26, 178), bezieht sich bereits auf eine Skala von besseren und schlechteren Möglichkeiten in einer Gesellschaft, die nach dem Prinzip der „Wirtschaftlichkeit“, der Nutzensteigerung durch individuelle Anstrengungen des Aufstiegs auf dieser Skala, organisiert ist.

Aber auch die schiere Nutzenkalkulation nach den Kriterien der Maximin-Regel in einer Entscheidungssituation unter Unsicherheit, genauer: des völligen Nichtwissens im Urzustand, eröffnet eine strukturelle Dimension, die dem moralisch angeleiteten Perspektivenwechsel analog ist. Dies wird in solcher Kritik an Rawls verkannt, die seinen Vorschlag ausschließlich anhand der rational choice-Standards diskutiert, aus deren Kontext die Regel stammt (so z. B. Koller 1987, 93 ff., Kersting 1994, 280 ff.). Aber weder der Rekurs auf Alltagssituationen (wenn es doch bei Rawls um die Wahl zwischen Gerechtigkeitsgrundsätzen und Utilitätsprinzipien geht) noch Wahrscheinlichkeitserwägungen, noch Überlegungen zur Risikobereitschaft der Akteure sind hier am Platze: Zu Recht hat Rawls darauf verwiesen, daß alle diese Momente durch die Bestimmungen des Urzustands hinfällig geworden sind (§ 28, 201), denen zufolge nur von „Als-ob-Wahrscheinlichkeiten“ zu reden ist und die Akteure zwar die allgemeinen Gesetze der Psychologie kennen, aber nicht ihre eigene. Auch wenn Rawls gelegentlich selbst ein Kategorienfehler unterläuft und inmitten seiner hypothetischen Konstruktion „den hohen Grad von Risikoscheu berücksichtigt, den jeder normale Mensch im Urzustand haben dürfte“ (§ 27, 191) – wie klassische Naturzustandstheoretiker sich gelegentlich in Details des Nüssesammelns verlieren –, so ist doch die Konstruktion des Urzustands als Abstraktion von konkreten gesellschaftlichen Tatsachen ernstzunehmen. Unter letzterer Voraussetzung ist der moralphilosophische output der Maximin-Regel im konstruktivistischen Kontext unverkennbar. Wenn diese Regel letztendlich besagt, daß solche Grundsätze

zu wählen sind, die jemand als Plan für eine Gesellschaft ausersehen würde, „in der ihm sein Feind einen Platz zuweisen kann“ (§ 26, 178), so zwingt dieses Kriterium gerade den nutzenmaximierenden Akteur, sich in die Lage der Unterprivilegiertesten zu versetzen.

Die von Rawls favorisierte „Arbeitsteilung zwischen allgemeinen Tatsachen und moralischen Bedingungen bei der Findung einer Gerechtigkeitsvorstellung“ (§ 26, 184), d. h. zwischen der Tatsache konkurrierender Ansprüche an mäßig knappe Güter und dem Grundsatz der „reine(n) Verfahrensgerechtigkeit“ des veil of ignorance (§ 20, 142; § 24, 159) dient der Annäherung an eine „moralische Geometrie“ (§ 20, 143), die auf der Abstraktion von allen konkreten Tatsachen und allen moralischen Motiven beruht. Führte der klassische Kontraktualismus diese Abstraktion in der Form eines Naturzustands ein, in dem gesellschaftliche Asymmetrien nicht existieren, so lautet Rawls' Pendant, daß die Individuen im Urzustand ihre Stellung in der (asymmetrisch strukturierten) Gesellschaft nicht kennen. Dabei unterstellen beide Konzeptionen, daß mit Abschluß des Gesellschaftsvertrags moralisches Verhalten erst ermöglicht wird. Zu Recht weist Rawls die Kritik an diesen Abstraktionen zurück, die die klassische Vertragstheorie ebenso betrifft (dazu Maus 1996, 198 f.) wie seine eigene: Die Beschreibung „bloß künstliche(r) Akteure innerhalb einer Konstruktion“ (des Urzustands) kann nicht als Aussage über das Wesen des Menschen verstanden werden, wie dies bei Kritikern wie Sandel typischerweise geschieht, sondern konzentriert sich ganz auf die öffentliche, politisch-rechtliche Identität von Personen, so daß die Abstraktion von nicht-öffentlichen Identitäten einer Theorie *politischer* Gerechtigkeit notwendig inhärent ist (Rawls 1985, dt. 275 ff. und Anm. 21).

Die in diesen Abstraktionen aufrechterhaltene „Arbeitsteilung“ und Kooperation zwischen Rationalität und Vernünftigkeit aber entspricht hier noch auf das genaueste dem Verständnis des klassischen Kontraktualismus. Wenn Rousseau seinen *Contrat Social* (in der Einleitung) mit dem Vorsatz beginnt, die Menschen zu nehmen, „wie sie sind“, und die Gesetze, „wie sie sein können“, so ist auch hier im Begriff des Menschen weder der „gute“, bedürfnislose Wilde vorausgesetzt noch der Spieler zahlloser nichtöffentlicher gesellschaftlicher Rollen, sondern die allgemeinste gesellschaftliche Tatsache der individuellen Verfolgung von Interessen, der das normative Moment der (stets verbesserungsfähigen) Gesetze entgegengestellt wird. Daß Rousseau hier tatsächlich den bereits „deprivierten“,

interessenorientierten Menschen in Rechnung stellt, wird durch den unmittelbar folgenden Satz belegt: „Ich werde mich bemühen, in dieser Untersuchung das, was das Recht zuläßt, stets mit dem zu verbinden, was der Vorteil (*l'intérêt*) vorschreibt, damit Gerechtigkeit und Nutzen nicht getrennt gefunden werden.“ Die Suche nach einer gesellschaftlichen Ordnung, in der „*la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées*“, könnte als Leitmotiv auch über Rawls' Theorie der Gerechtigkeit stehen, deren arbeitsteilige Konstruktion von rationaler Nutzenmaximierung und gerechter Prozeduralisierung gerade auf deren schließliche Übereinstimmung angelegt ist. So werden Rawls zufolge unter den Bedingungen des Urzustands zum Beispiel rassistische Grundsätze nicht vorgeschlagen, weil niemand weiß, „ob solche Grundsätze zu seinem Vorteil ausschlagen würden“, d. h. aber: aus dieser Perspektive sind rassistische Grundsätze „nicht nur ungerecht, sondern unvernünftig (*irrational*)“ (§ 25, 173 f., engl. 149). Vor allem aber ist eine eingerichtete „wohlgeordnete“ Gesellschaft an ihrer auf Gerechtigkeit und Nutzen gegründeten Stabilität zu erkennen: Sind die Gerechtigkeitsgrundsätze erfüllt, so „hat jeder von der gesellschaftlichen Zusammenarbeit Vorteil ... Da jedermanns Wohl gefördert wird, entwickeln alle die Neigung, das (gerechte) System zu erhalten“ (§ 29, 203). Zu Recht hat in dieser Hinsicht Rawls sich gegen den Vorwurf, seine Theorie laufe auf eine rein faktisch-funktionale Stabilisierung von Gesellschaften hinaus, mit dem Argument verteidigt, die eigentliche Intention sei „Stabilität aus den richtigen Gründen“ (Rawls 1995, dt. 206).

4.2

Diese durchgängige arbeitsteilige Kooperation von Zweckrationalität und Normativität aber wird durch eine völlige Dissoziation ersetzt, indem eine Zäsur zwischen „primärem“ und „sekundärem“ Naturzustand gegen Rawls eingeklagt wird. Otfried Höffe zufolge kann Rawls' Urzustand – entgegen Rawls' Selbstverständnis – nicht mit dem Naturzustand des klassischen Kontraktualismus gleichgesetzt werden, weil er durch die Konzeption des *veil of ignorance* „sittlich eingefärbt“ sei (Höffe 1987, 322). Entsprechend dieser These kommen nur Rawls' „Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit“, also die allgemeinste Tatsache konkurrierender Ansprüche an mäßig knappe

Güter, bzw. die rational choice-Prämisse als Nachfolgemodell für die klassische Konzeption eines vorethischen, „primären“ Naturzustands in Frage, welcher letzteren Höffe mit dem eigentlichen Naturzustand identifiziert (Höffe 1987, 322, 299 f.; Höffe 1977, 34). Als Inkonsequenz erscheint aus dieser Sicht, daß z. B. die normative Grundlage subjektiver Rechte in einem vorstaatlichen Zustand nicht als „sekundärer Naturzustand“ deutlich abgehoben, sondern wie bei Rawls mit dem primären Naturzustand konfundiert – oder, schlimmer noch (wie bei John Locke) mit diesem identifiziert wird (Höffe 1987, 299, 307 ff.). Diese Kritik eines Verfahrens, das bis zu diesem Punkt noch dem klassischen und Rawls' Kontraktualismus gemeinsam ist, intendiert zweierlei: Sie fordert (a) die Ableitung der normativen Strukturen allein aus den zweckrationalen, so daß jede Kombination beider Momente dem Verdacht der Tautologie unterliegt, und sie fordert (b) mit der Zäsur zwischen primärem und sekundärem Naturzustand eine Trennung zweier Argumentationsfiguren der Begründung: einerseits die Legitimation staatlicher Herrschaft als solcher (Höffe 1987, 291 ff.), die der anarchistischen Konkurrenz nutzenmaximierender Individuen des primären Naturzustands entgegentritt, andererseits die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, die die individuelle Zweckrationalität vernünftig kompatibilisieren.

(a) Was zunächst den Verdacht der Tautologie angeht, so hat Rawls auch vor seiner Klarstellung, die die Theorie rationaler Entscheidung der Gerechtigkeits-theorie unterordnete (Rawls 1983, dt. 237 f., Anm. 20) die selbstgestellte Aufgabe freimütig als „Herleitung aller Pflichten und Verpflichtungen der Gerechtigkeit aus *anderen vernünftigen* Bedingungen“ bezeichnet (§ 22, 151). Das Nicht-Tautologische dieses Verfahrens ebenso wie der Konfundierung von primärem und sekundärem Naturzustand auch bei den Klassikern besteht in der Diversifizierung der normativen Prinzipien im vor- und nachvertraglichen Zustand und in der genauen Umkehrung des von den Kritikern des 20. Jahrhunderts eingeforderten Begründungsziels: Legitimations- bzw. begründungsbedürftig sind für die Theoretiker des 17./18. Jahrhunderts nicht die Menschenrechte, sondern die staatliche Herrschaft. Freiheit und Gleichheit können darum als Prämisse jeder Begründungsstrategie, als Ausgangspunkt des Naturzustands eingeführt werden, zumal sie sich lediglich der Abstraktion von allen gesellschaftlichen und „himmlischen“ Hierarchisierungen verdanken, während die Legitimation „vernünftiger“ Herrschaft sich des Kriteriums der Gewährleistung von Freiheit und Gleichheit

bedient. Die als Prinzipien des Naturzustands bzw. des Urzustands bestimmten Begriffe der individuellen Freiheit und Gleichheit bleiben keineswegs mit sich identisch (wie der Tautologievorwurf besagt), wenn sie sich – durch den Vertragsschluß interessengeleiteter und nutzenmaximierender Individuen vermittelt – zu Prüfungsmaßstäben vernünftiger Herrschaft transformieren und entweder als Prinzipien der Errichtung „gerechter“, rechtsstaatlich-demokratischer Verfahren der Konkretisierung von Menschenrechten oder als Gerechtigkeitsgrundsätze zum Zweck des Tests etablierter politischer Institutionen ausdifferenzieren. Dabei kann auch die ursprüngliche Handlungsfreiheit der Individuen nur in den Grenzen fortbestehen, die nun durch eine institutionell gestützte sittliche Autonomie gesetzt werden. Oder (wie bereits erörtert): es wandelt sich bei Rawls die Gleichheit als Bedingung des Urzustands zum Unterschiedsprinzip.

(b) Die Produktivität der Kombination von primärem und sekundärem Naturzustand läßt sich sogar am Extremfall von Hobbes demonstrieren. Während die Forderung eines von allen normativen Beimischungen freien, mit dem Naturzustand schlechthin identifizierten „primären“ Naturzustands den Begriff der „Natur“ in dieser Konnotation als Gegensatz zu Recht und Staat schlechthin bestimmt, nimmt dieser Begriff bei den Klassikern der Naturzustandstheorie immer zugleich die Bedeutung von „Vernunft“ an und bezeichnet damit den Gegensatz zu den zeitgenössischen realexistierenden „unvernünftigen“ Rechts- und Staatsordnungen. Auf diese Weise wird die Begründung eines staatlichen Gewaltmonopols von dessen vernünftiger Verwendung gerade nicht getrennt. Sogar Hobbes hat sich gehütet, politische Herrschaft „als solche“ zu rechtfertigen, indem er sie auf das vorstaatliche Menschenrecht auf Erhaltung des Lebens bezog (*Leviathan*, 101). Sämtlichen Kontraktualisten, einschließlich Rawls, geht es sofort und unmittelbar um die Legitimation „vernünftiger“ Herrschaft. – Es ist darum auch Kerstings grundlegender Unterscheidung zwischen einem staatsphilosophischen und einem rechtfertigungstheoretischen Kontraktualismus, derzufolge der erstere an der rationalen Rekonstruktion der Staatsgründung, der letztere an der Ermittlung von Prinzipien einer gerechten Ordnung orientiert seien (Kersting 1994, 51), zu widersprechen, weil sie die komplementären Momente der Naturzustandstheoreme gegeneinander isoliert – wenngleich ihr Rawls’ Theorie in einer anderen Hinsicht (darauf ist noch einzugehen) entgegenkommt.

Die bisherigen Einwände gegen Rawls setzen zudem voraus, daß seine Theorie sich in erster Linie die Aufgabe stellt, die eingeführten Gerechtigkeitsgrundsätze allererst zu begründen, während es doch um die Begründung einer Wahl zwischen Gerechtigkeitsprinzipien geht, die als miteinander konkurrierende in einer Gesellschaft real verbreitet und aus ihren bestehenden je spezifischen Begründungszusammenhängen zu verstehen sind. Was Rawls' Kontraktualismus von dem des 17./18. Jahrhunderts historisch notwendig unterscheidet, ist gerade die Tatsache, daß die Prinzipien, von denen sie handelt, nicht mehr in Fundamentalopposition zu allem stehen, was Selbstverständnis und institutionelle Grundlegung der zeitgenössischen Gesellschaft ausmacht. Rawls' Philosophie ist in der privilegierten Situation, sich auf eine zweihundertjährige Verfassungstradition beziehen zu können, die sich selbst als (mehr oder weniger gelingende) fortschreitende Implementation jener Prinzipien versteht (vgl. Rawls 1985, dt. 258), die im Kontraktualismus der Aufklärung zuerst begründet wurden, und kann deshalb ihren Konstruktivismus mit einem rekonstruktiven Verfahren im Überlegungsgleichgewicht verbinden.

Möglicherweise handelt sie sich aber gerade an dieser Stelle ein unlösbares Problem ein. Schon früh (1973) wurde bemerkt, daß der Urzustand nicht etwa die Grundlage von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit bildet, sondern eines ihrer wichtigsten Ergebnisse, das als solches wiederum in den umfassenden Begründungszusammenhang einer Kohärenztheorie der Moral eingebaut ist (Dworkin 1984, 264, 266).

Die Dominanz der kohärenztheoretischen Begründung im komplexen Zusammenhang von Rawls' gesamter Begründungsargumentation (systematisch: Kersting 1993, 138 f.; Kersting 1994, 282 ff.; vgl. den Beitrag von O'Neill in diesem Band) muß für sich allein noch nicht den Verdacht begründen, daß Rawls' Theorie nicht mehr leisten könne, als „die Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in Gedanken zu fassen“ (so aber Kersting 1994, 284). Immerhin führte der Einbau der kontraktualistischen Konstruktion des Urzustands in die umfassende kohärenztheoretische Begründung zur Verwerfung der in Rawls' eigener Gesellschaft dominanten Gerechtigkeitsprinzipien des Utilitarismus und kommen, wie es bei Rawls hieß, die einzelnen wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile aus der Perspektive des Urzustands nur noch als „gebührend bereinigte“ in Betracht. Zu recht hatte sogar Dworkin (trotz seiner Verwerfung des fiktiven Charakters des Vertrags im Hinblick auf die

Begründung moralischer Verpflichtungen) Rawls konzediert: „Der Vertrag liefert ... einen ganz anderen Test der optimalen Verteilung, als ihn eine direkte Anwendung des grundlegenden Ziels vorschreiben würde“ (Dworkin 1984, 289). Daß sich also die Gerechtigkeitsgrundsätze letztlich einer wechselseitigen Korrektur der kontraktualistischen Voraussetzungen und der wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile verdanken, begründet Rawls mit dem ausdrücklichen Verzicht auf einen absoluten Wahrheitsanspruch und dem Eingeständnis: „Eine Gerechtigkeitsvorstellung läßt sich nicht aus evidenten Voraussetzungen oder Bedingungen für die Gerechtigkeitsgrundsätze ableiten; vielmehr ergibt sich ihre Rechtfertigung aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen ...“ (§ 4, 38). Zu Recht bezieht sich Rawls an diesem entscheidenden Punkt auf die eingangs erläuterte Voraussetzungslosigkeit der Moderne. Nur vor-modernes metaphysisches Denken konnte noch aus „gegebenen“ Prämissen linear deduzieren. Die „gegenseitige Stützung vieler Erwägungen“ nähert sich dagegen dem Grundmuster moderner Begründungen an: diese sind notwendig zirkulär, ohne daß es ihnen erlaubt wäre, in einem tautologischen Sinn selbstreferentiell zu sein (Maus 1995, 523 ff.; vgl. Maus 1992, 249 ff.). Was vielfach als Begründungsschwäche eines jeden Kontraktualismus, auch des bei sich selbst bleibenden Kontraktualismus der Aufklärung, bezeichnet wird (so Kersting 1994, 283), ist in Wirklichkeit schon dessen Antwort auf die Begründungsschwierigkeiten der Moderne.

Nicht daß auf vormoderne Deduktionen zugunsten zirkulärer Begründungen verzichtet wird, verleiht also Rawls' Theorie bereits eine tautologische Struktur. So konnte die arbeitsteilige Kooperation von Vernunft und Zweckrationalität innerhalb der Konstruktion des Urzustands noch äußerst produktiv eingesetzt werden. Die „gegenseitige Stützung vieler Erwägungen“ im Verhältnis von kontraktualistischer und kohärenztheoretischer Begründung aber kommt durch einen spezifischen Charakter des Überlegungsgleichgewichts zu Schaden. Das Nichtwissen als zentrale Bedingung des Urzustands kann nicht mehr kooperativ eingesetzt werden, wenn es sich im Überlegungsgleichgewicht zugleich als abhängige Variable des Wissens erweist: Die mögliche Korrektur der mit seiner Hilfe ausgezeichneten Gerechtigkeitsgrundsätze durch die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile, die in realen Gesellschaften bestehen, bedeutet eine Konkurrenz zu Gerechtigkeitsvorstellungen, die in *Kenntnis* gesellschaftlicher Positionen entwickelt worden sind. Erst durch diese Dominanz des Wissens,

die in die übergreifende Funktion der Kohärenztheorie eingebaut ist, erhält Rawls' Theorie tatsächlich jene tautologische Implikation, die sich in dem Satz „Wir möchten den Urzustand so bestimmen, daß die gewünschte Lösung herauskommt“ (§ 24, 165) krude ausspricht. War der „Schleier des Nichtwissens“ als zentrale Prämisse des Urzustands bestimmt, so enthält dagegen Rawls' Bezeichnung des Urzustands als einer „Vorstellung, die uns unser Ziel aus der Ferne *sehen* läßt“ (§ 4, 39), eine verräterische Metapher, die den Ausgangspunkt dementiert. Erst in der spezifischen Kombination von Kontraktualismus und Kohärenztheorie ist bei Rawls auch das Prinzip, das jeder modernen, nur kriteriologischen Begründung verblieb, daß nämlich das zu Prüfende im Maßstab der Prüfung nicht enthalten sein darf, aufgegeben.

4.3

Aber auch die interne Konstruktion des Urzustands bei Rawls weicht von der des Naturzustands im klassischen Kontraktualismus an einem entscheidenden Punkt so sehr ab, daß sie der an sich prekären Ausdifferenzierung eines rechtfertigungstheoretischen Kontraktualismus (gegenüber einem legitimierungstheoretischen) ein Stück weit entgegenkommt. Zwar will auch Rawls Herrschaft in einem Schritt nur als vernünftige rechtfertigen, aber seine Theorie funktionalisiert das Konzept des Urzustands in einer Weise, die das Ergebnis des angestrebten Entscheidungsverfahrens, die Gerechtigkeitsgrundsätze, gegen dieses Verfahren völlig verselbständigt. Der Unterschied ums Ganze, der Rawls' Theorie vom klassischen Kontraktualismus trennt, ist in dem Satz bezeichnet: „Liegt ... einmal ein vollständiges System von Grundsätzen, eine vollständige Vorstellung von Rechten vor, so kann man den Begriff des Urzustands einfach vergessen“ (§ 19, 137 f.). Diese Aussage ist umso bedeutsamer, als Rawls' Urzustand ausschließlich die Konstellation im hypothetischen Augenblick des Vertragsschlusses enthält. Es ist genau diese „Situation“, die im klassischen Kontraktualismus schlechterdings unvergeßlich ist: Sie selbst – und nicht aus ihr erst gefolgerte Prinzipien – enthält die normativen Kriterien, die Herrschaft als vernünftige auszeichnen können. Hatte die vormoderne Theorie des (Herrschafts- bzw.) Unterwerfungsvertrags Herrschaft noch als „gegeben“ betrachtet und deshalb lediglich die inhaltlichen Konditionen

der Herrschaftsausübung thematisiert, die zwischen den quasi natürlichen Vertragsparteien Volk und Herrscher festgelegt werden sollten, so besteht die kopernikanische Wende des Kontraktualismus der Aufklärung darin, daß im hier zugrundegelegten Gesellschaftsvertrag das (sich konstituierende) Volk unter sich bleibt. Dieser letztere Vertrag enthält nichts anderes als die Beschlußfassung ebenbürtiger Vertragspartner als freier und gleicher Individuen, d.h. aber: das Organisationsprinzip der Demokratie selbst (vgl. Maus 1992, 51 f.). – Indem Rawls dagegen die aus seiner Konstruktion eines Gesellschaftsvertrags gewonnenen Gerechtigkeitsgrundsätze für die eigentlichen Kriterien der Herrschaftsausübung erklärt, kehrt er ungewollt – und äußerst folgenreich – zur Konzeption des Unterwerfungsvertrags zurück.

Rawls' Theorie kennt „unbedingte Grundsätze“ (§ 19, 138), der klassische Kontraktualismus nur demokratisch erzeugte. Die Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien, die Rawls in die fiktive Situation des Urzustands verlegt, kann als demokratische nicht mehr stattfinden. Ausdrücklich betont Rawls, daß „keine politische Körperschaft“ dazu imstande sei, denn: „Über eine politische Gerechtigkeitskonzeption kann man ebensowenig abstimmen wie über Axiome, Grundsätze und Schlußformen in der Mathematik und Logik“ (Rawls 1995, dt. 254 Anm. 22). Auch wer Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze für begründeter hält als die Prinzipien des Utilitarismus – auf diese Alternative bezog sich das Wahlverfahren des Urzustands – wird den demokratischen Eskapismus dieser Aussage und ihre Bestätigung des bekannten Vorwurfs der Gerechtigkeitsexpertokratie (Habermas 1983, 76 f.; Habermas 1997, 169 ff.) als prekär bezeichnen müssen. Rawls behandelt die Gerechtigkeitsgrundsätze seiner Theorie, einmal im Urzustand gewählt, als „gegebene“. In gelegentlich anthropomorpher Wendung erscheinen die Gerechtigkeitsgrundsätze gleichsam als Akteure, die die „Aufgabe übernehmen, ... Grundrechte und -pflichten *zuzuweisen* und die *Güterverteilung* zu regeln“ (§ 23, 153). Auch wenn Rawls' erster Gerechtigkeitsgrundsatz politische Freiheitsrechte (solche der Partizipation nur in der bescheidenen Version des Wahlrechts und des Zugangs zu öffentlichen Ämtern) enthält (§ 11, 82), so ergibt sich aus der Vorgängigkeit dieses Gerechtigkeitsgrundsatzes vor dem demokratischen Verfahren selbst, daß sämtliche Freiheitsrechte, auch die politischen, nur als zugeteilte oder zugewiesene ausgeübt werden können und nicht – wie der Kontraktualismus

der Aufklärung begründete – als Freiheitsrechte, die man vor aller Verteilung immer schon hat.

Hatte die moderne Theorie des Gesellschaftsvertrags die Selbstgesetzgebung der Nicht-Experten und Nicht-Funktionäre, d. h. des „Volkes“, mit der Maßgabe begründet, daß die Struktur des demokratischen Gesetzgebungsverfahrens Willkür weitgehend verhindere und Lernprozesse zur Korrektur von Irrtümern eröffne, so sucht Rawls' Theorie durch Bindung aller Entscheidungen an vorgängige Prinzipien jeden Irrtum von vornherein auszuschließen. Unterwirft die kontraktualistische Theorie der Volkssouveränität die gewalthabenden Staatsapparate den Direktiven des demokratischen Gesetzes, so reduziert Rawls, der demokratische Partizipation ohnehin in Begriffen eines fairen Konkurrenzkampfes um politische Macht reformuliert (§ 36, 257), die Staatsbürger auf das *Urteilen* über die Entscheidungstätigkeit der konkurrierenden Eliten und über die vorhandenen Institutionen. Dabei hat das Urteil der Bürger über die Gerechtigkeit von Verfassung, Gesetzgebung und laufender Gesellschaftspolitik in der präzisen Applikation der Rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze zu bestehen (§ 31, 223 ff.). Ausdrücklich beansprucht die Theorie der Gerechtigkeit, einen „öffentlich anerkannten Standpunkt“ für diese staatsbürgerliche Urteilstätigkeit bereitzustellen (Rawls 1985, dt. 263). Hatte der Kontraktualismus der Aufklärung Volkssouveränität als Funktion demokratischen Entscheidens im Gesetzgebungsprozeß mit derjenigen des frei fluktuierenden Urteilens in einer Sphäre sich selbst aufklärender Öffentlichkeit kombiniert, nimmt Rawls dagegen nicht nur die Öffentlichkeit für das Ganze der Demokratie, sondern gibt auch dem berühmten „Räsonniert, soviel ihr wollt ...“ die einzig richtigen Kriterien vor. Daß die Kriterien des Gerechten feststehen, machte einst die Begrenzung der Freiheitsgewährleistungen aus, die der vormoderne Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag begründete. Dagegen hatte Kant sogar gegen den noch bestehenden Obrigkeitsstaat geltend gemacht, daß über Freiheitsrechte jeder „selbst zu urteilen befugt ist“ (*Gemeinspruch*, Werke 11, 161).

Auch die jüngste Kontroverse zwischen Rawls und Habermas (1997, 116 ff., 169 ff., 196 ff.) belegt, daß die Theorie der Gerechtigkeit das (formierte) öffentliche Urteilen längst zum einzigen Moment der Demokratie erklärt hat. Der Kritiker folgt dem Autor auf das begrenzte Terrain des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“. Das Verhältnis von „prozeduraler“ und „substantieller“

Gerechtigkeit wird ausschließlich unter Aspekten der demokratischen Offenheit oder Präformierung des öffentlichen Diskurses erörtert und von Rawls zugunsten der substantiellen Konzeption entschieden (Rawls 1995, dt. 238, 247 f.). Rawls' Differenz zum Kontraktualismus der Aufklärung wird gerade da am deutlichsten, wo er sich ausdrücklich auf Rousseau und Kant beruft. Wenn Rawls die Steuerung des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ durch die Gerechtigkeitsgrundsätze mit der Gemeinwohlorientierung der Rousseauschen Citoyens unter der Direktive der *volonté générale* vergleicht (Rawls 1997, 121), so handelt Rawls von Formen der Beratung, von „Urteil, Regeln des Schlußfolgern“, „Kriterien der Richtigkeit und Standards der Rechtfertigung“ oder von „Richtlinien für Diskussionen und Tatsachenfeststellungen“ (Rawls 1997, 122, 124), Rousseau dagegen von Problemen der Abstimmung in demokratischen Entscheidungsverfahren. Rousseau setzt deshalb die *volonté générale* als Kriterium der Richtigkeit demokratischer Gesetzgebung in Beziehung zu Verfahrensregelungen: gestufte qualifizierte Mehrheiten je nach Entscheidungsmaterien und vor allem eine rigide Gewaltenteilung nach Funktionsbereichen (*Contrat social* IV, 2 Abs. 11; II, 6, Abs. 5,6; III, 16 Abs. 1; III, 4 Abs. 1 f.; II, 4 Abs. 6,9; II, 5 Abs. 5). Es ist die Struktur der Entscheidungsverfahren, die bei Rousseau die gewünschte Annäherung der *volonté de tous* an die *volonté générale* erreichen soll, indem im *Procedere* selbst aus der Divergenz der Sonderwillen „das Mehr und das Weniger ... sich gegenseitig aufhebt“, so daß „als Summe der Unterschiede der Gemeinwille“ übrigbleibt (*Contrat social* II, 3 Abs. 2). Sind bei Rousseau die demokratischen Entscheidungsverfahren streng formalisiert (*Contrat social* III, 13 Abs. 1, 2; III, 18 Abs. 4,5), so wird dagegen die öffentliche Diskussion allein unter dem Aspekt ihrer Freiheit von (exekutivischen) Restriktionen thematisiert (*Contrat social* IV, 1 Abs. 7). Trotz der Akzentuierung der Entscheidungsverfahren verweist der Begriff der *volonté générale* als unabhängiges Kriterium für die Richtigkeit der Ergebnisse auf die Einsicht auch Rousseaus, daß es vollkommene Verfahrensgerechtigkeit nicht geben kann. Gleichwohl ist das apriorische Kriterium nicht als Korrektur empirischer Ergebnisse von demokratischen Verfahren einzusetzen. In Rousseaus Formulierung: „denn wer hat das Recht, es (das Volk) daran zu hindern, wenn es ihm gefällt, sich weh zu tun?“ (*Contrat social* II, 12 Abs. 2) ist festgehalten, daß Selbstgesetzgebung nicht nur ein Mittel zum Zweck gerechter Gesetze, sondern ein Selbstzweck ist. Im Konfliktfall zeigt sich, daß das höchste

Prinzip des klassischen Kontraktualismus nicht politische Gerechtigkeit ist, sondern politische Autonomie.

Auch in Rawls' Kant-Adaption ist das demokratische Entscheidungsverfahren zum (formierten) *Procedere* des Urteilens umgeschrieben. Rawls' Behauptung, seine Konzeption des Urzustands lasse sich „als eine verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des kategorischen Imperativs“ auffassen (§ 40, 289), enthält bereits das Eingeständnis, daß *moralische* Autonomie an die Stelle jener politischen Autonomie getreten ist, die Kant in den demokratischen und rechtsstaatlichen Entscheidungsverfahren seiner *Rechtsphilosophie* begründet und ausarbeitet. Aber bereits Rawls' Konzept moralischer Autonomie, die die Stelle von Kants politischer einnimmt, wertet „Grundsätze des ethischen Reiches“ (§ 40, 289) höher als das Verfahren eigenständiger moralischer Urteilstätigkeit. In genauer Analogie zur Umwidmung des Gesellschaftsvertrags in den vormodernen Herrschaftsvertrag ist die „Verfahrensdeutung“ des kategorischen Imperativs auf die eine fiktive Situation der ursprünglichen Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen beschränkt und folglich moralische Autonomie als Übereinstimmung des Handelns mit diesen Grundsätzen, das moralische Urteilen als Applikation dieser Grundsätze, bestimmt. Dagegen hatte Kant das Verfahren des kategorischen Imperativs, die Prüfung jeder *Maxime* an ihrer zu vertretenden Universalisierbarkeit, jedem einzelnen moralischen Subjekt an die Hand gegeben. Auf diese Weise war bei Kant sogar die bloße Urteilstätigkeit der moralischen Autonomie (als „reflektierende“ und nicht nur „bestimmende“ Urteilstärke – *Kritik der Urteilstärke*, Werke 10, 87 ff.) in Analogie immerhin zur politischen Autonomie in demokratischen Entscheidungsprozessen bestimmt.

Ist mit Rawls' Theorie letztlich die Position einer Gerechtigkeitsexpertokratie gegen demokratische Willensbildungsprozesse zu rechtfertigen, so fordert umgekehrt der Kontraktualismus der Aufklärung, daß die Entscheidungsverfahren in sich so weitgehend gerecht seien, daß die faktische Selbstgesetzgebung der Nicht-Experten, d. h. des Volkes, freigesetzt werden kann. Das für Willensakte Unverfügbare sind hier nicht definierte Prinzipien, sondern die demokratische Struktur des Verfahrens selbst (Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werke 8, 465; Maus 1992, 276 ff.). Unter den Prämissen der Volkssouveränität und der rechtsstaatlichen Prozeduralisierung demokratischer Entscheidungen ist der „Wille des Gesetzgebers ... untadelig“ (Kant, a.a.O., 435). Das relative Vertrauen Kants wie Rousseaus in die Ergebnisse des faktischen demokratischen Entscheidungspro-

zesses verläßt sich nicht etwa auf die Tugend der Staatsbürger, sondern hat bei beiden Autoren die herausgehobene Funktion eines rigiden Gewaltenteilungsschemas zur Voraussetzung. Letzteres arbeitet mit einem Prinzip, an dem sich die scheinbare Nähe und zugleich größte Differenz zu Rawls' Theorie explizieren läßt.

Wie Rawls' „Schleier des Nichtwissens“ alle Individuen zwingt, als interessenorientierte interessenfrei zu entscheiden, so dient auch die zeitliche Ausdifferenzierung von Verfahren im rechtsstaatlichen Instanzenzug der gestuften Unkenntnis materieller Interessen auf der jeweils nächsten Entscheidungsebene und hat die gleiche Funktion einer vernünftigen Selbstüberlistung interessierter Egoisten: Zum Zeitpunkt der Verfassungsgebung müssen die Rechtssetzungsverfahren in Unkenntnis der konkreten (interesseninfiltrierten) Gesetzesvorhaben, die nach ihrer Maßgabe künftig zur Entscheidung anstehen, festgelegt werden. Auf der nächsten Stufe des Gesetzgebungsaktes selbst darf der konkrete Fall noch nicht bekannt sein, auf den das Gesetz künftig Anwendung findet. Umgekehrt sollen die im Gesetzgebungsverfahren zustande gekommenen Rechtsnormen im Gerichtsverfahren nicht geändert werden, eben weil man hier den Fall kennt (Maus 1992, 294 f.).

Auf den ersten Blick erscheint Rawls' Konzeption eines „Vier-Stufen-Gangs“ der zeitlich geordneten Folge von Urzustand, Verfassungsgebung, Gesetzgebung und Rechtsanwendung, in der der Schleier des Nichtwissens schrittweise soweit „gelüftet“ wird, wie auf der jeweils vorhergehenden Stufe Entscheidungen bereits getroffen sind (§ 31, 224 f.), als das genaue theoretische Pendant des institutionalisierten rechtsstaatlichen Instanzenzugs. Aber Rawls' Abweichung besteht nicht etwa nur darin, daß sein Schema mit dem Urzustand beginnt, sondern daß man aus diesem nicht herauskommt. Während die Nichtwillkürlichkeit demokratischer Entscheidungsprozesse von der faktischen Wirksamkeit der rechtsstaatlichen „Sichtblenden“ in praktizierten Verfahren schlechterdings abhängt, betont Rawls ausdrücklich, daß seine Konzeption sich nicht auf die tatsächliche Arbeitsweise von verfassungs- und gesetzgebenden Körperschaften bezieht (§ 31, 229; Rawls 1995, dt. 216), sondern als eine „weitere Bestimmung des Urzustands“ eingeführt wird (§ 31, 224). Der „Vier-Stufen-Gang“ ist deshalb wiederum nur ein „Modell ..., um die politischen *Urteile* von Bürgern zu ordnen“, „Teil eines konzeptuellen Rahmens, in dem wir uns als Mitglieder einer Gesellschaft von Bürgern, die Gerechtigkeit als

Fairneß anerkennen, bewegen müssen“ (Rawls 1995, dt. 223, 216), wenn es um die Interpretation oder Beurteilung politischer Institutionen und ihrer Entscheidungen geht. Zu diesem Zweck versetzen sich die Bürger der Reihe nach in die Rolle der Mitglieder einer verfassungsgebenden Versammlung, der Abgeordneten eines Parlaments und der Richter (Rawls 1995, dt. 217) – Rawls’ „Instanzenzug“ ist also ebenso fiktiv wie das in ihm auftretende Personal. Deutlicher ist die Abtrennung einer Sphäre kritischer Öffentlichkeit von dem Anspruch demokratischer Partizipation nicht zu formulieren.

Die Unterwerfung der gewalthabenden Staatsapparate unter das demokratisch erzeugte Gesetz, die der Kontraktualismus der Aufklärung bezweckte, ist von Rawls’ Prämissen aus nicht mehr zu denken. Angesichts des faktischen Zusammenbruchs der strikten funktionellen Gewaltenteilung in den politischen Systemen der Gegenwart, der auch die Bedingung der Möglichkeit einer partizipatorischen Demokratie zerstörte, verzichtet Rawls auf entsprechende institutionelle Forderungen zum Schutz der Demokratie. Andererseits könnte angesichts einer Situation, in der die rechtsstaatliche Institutionalisierung des Nichtwissens erheblichen Erosionen ausgesetzt ist, Rawls’ Vorschlag als Kompensation gelesen werden: Politische Entscheidungen sind dann gerecht, wenn sie so aussehen, als ob sie unter Bedingungen des – abgestuften – veil of ignorance zustande gekommen seien. Eine solche Lösung kann aber angesichts der tatsächlichen Entwicklung eine ideologische Funktion annehmen, die Rawls’ Absichten völlig widerspricht: Jeder politische Machthaber könnte behaupten, gerade von der grünen Wiese des Urzustands zurückgekommen zu sein; der Anspruch einer selbstverantworteten Unparteilichkeit aber galt bisher als Lebenslüge des Obrigkeitsstaats.

Daß das moralische Urteil von den Machthabern usurpiert werden kann, gilt auch für die Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze. Gerade weil die institutionalisierte Kontrolle der Gesetzesbindung der Staatsapparate gegenwärtig schwindet, gewinnt Rawls’ moralische Korrektur einer mehr als unvollkommenen Verfahrensgerechtigkeit einen höchst prekären, die herrschenden Tendenzen verstärkenden Effekt. Indem Rawls konstatiert, daß die Gerechtigkeitsgrundsätze den Gesetzen vorhergehen (§ 23, 158) und auch Verfassungsfragen auf ihrer Grundlage geklärt werden sollen (Rawls 1995, dt. 206), teilt Rawls die in der heutigen praktischen Philosophie verbreitete Auffassung, daß überpositive Gerechtigkeitsprinzipien die Begrenzung staat-

licher Macht eher leisten könnten als positives Recht, und fällt damit hinter Kants gegenläufige Einsicht zurück (*Zum ewigen Frieden*, Werke 11, 250; vgl. Maus 1992, 325 ff.). Rawls' Begründung einer „zweistufigen Legalität“ (vgl. Carl Schmitt 1932, 308 f., 311) leistet wider Willen einer Verwendung der höherwertigen Gerechtigkeitsgrundsätze Vorschub, in der politische und juristische Funktionseliten ihre Entscheidungen unmittelbar als „gerechte“ legitimieren, ohne den demokratischen Prozeß empirischer Konsensermittlung noch anstrengen zu müssen. Ob die Entscheidungen den Prinzipien entsprechen, unterliegt der Interpretation der Experten selber, die auch noch darüber entscheiden, ob sie sich auf konkurrierende Interpretationen aus der gesellschaftlichen Basis einlassen. – Zugleich wird die rechtliche Integration der modernen Gesellschaft, die die Aufklärungsphilosophie als demokratische begründete, insgesamt auf eine vormoderne moralische Integration zurückgeführt. Indem Rawls sich für seine eigene Konzeption auf diejenige des Aristoteles beruft, derzufolge eine Polis durch eine gemeinsame Gerechtigkeitsauffassung gebildet wird (§ 39, 274 f.), fällt er hinter den „Verfassungspatriotismus“ der Moderne auf einen Gerechtigkeitspatriotismus zurück. Rawls' Theorie, die den Kontraktualismus der Aufklärung aus Begriffen der politischen Autonomie in solche der politischen Gerechtigkeit übersetzt, belastet sich mit einem hohen Preis.

Literatur

- Dworkin, R. 1984: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1983: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 53–125.
- Habermas, J. 1997: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/W. Hirsch* (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M., 169–195.
- Hobbes, Th.: *Leviathan*, hrsg. von Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966.
- Höffe, O. 1977: Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hrsg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 11–40.
- Höffe, O. 1987: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M.
- Kant, I.: *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1974 ff.
- Kersting, W. 1993: *John Rawls zur Einführung*, Hamburg.
- Kersting, W. 1994: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt.

- Koller, P. 1987: *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin.
- Maus, I. 1992: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt/M.
- Maus, I. 1995: *Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte*, in: *Rechtstheorie* 26, 507–562.
- Maus, I. 1996: *Zum Verhältnis von Recht und Moral aus demokratietheoretischer Sicht*, in: K. Bayertz (Hrsg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart, 194–227.
- O'Neill, O. 1996: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin.
- Pogge, Th. W. 1994: *John Rawls*, München.
- Rousseau, J.-J.: *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris 1962; dt. hrsg. von Hans Brockard, Stuttgart 1977.
- Schmitt, C. 1932: *Legalität und Legitimität*, in: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958, 263–350.

Rawls' Kritik am Utilitarismus

(§§ 5–6, 27–28, 30, 49, 75–76)¹

5.1 Grundsätzliches

So wie nahezu die gesamte politische Philosophie nach Rawls sich wesentlich im Ausgang von und in Abgrenzung zu seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ definiert, so ist diese selbst nur vor dem Hintergrund seiner eigenen Kritik am Utilitarismus zu verstehen (vgl. Kymlicka 1990, Kap. 3). Rawls selbst erklärt programmatisch: „Ich möchte eine Theorie der Gerechtigkeit ausarbeiten, die eine Alternative zum utilitaristischen Denken im allgemeinen und damit zu allen seinen Schattierungen ist“ (§ 5, 40). Vor allem denkt Rawls dabei allerdings an den Utilitarismus „in Form der strengen klassischen Lehre ..., deren vielleicht klarste und am leichtesten zugängliche Formulierung die von Sidgwick ist“ (§ 5, 40).

Der Hauptgedanke der klassischen Lehre besteht darin, „daß die Gesellschaft recht geordnet und damit gerecht ist, wenn ihre Hauptinstitutionen so beschaffen sind, daß sie die größte Summe der Befriedigung für die Gesamtheit ihrer Mitglieder hervorbringen“ (§ 5, 40; für Sammlungen grundlegender Texte zum Utilitarismus, vgl. Glover 1990, Höffe ²1992). Indem er vom Standpunkt eines unparteiischen Beobachters „die Bedürfnisse aller Menschen in ein stimmiges System“ (§ 5, 45) zu bringen sucht, macht der Utilitarismus allerdings stillschweigend „aus den vielen eine einzige Person“ (§ 5, 45). Die Entscheidungsregel für die Gesellschaft als ganze erscheint „als Erweiterung der Entscheidungsregel

1 O. Höffe und B. Lahno danke ich für nützliche Anregungen und Kritik.

für einen einzelnen Menschen“ (§ 5, 42; vgl. dazu mit gleichsam „umgekehrter“ Stoßrichtung auch Parfit 1984). So wie intra-personal die Opfer, die wir unserem gegenwärtigen Selbst auferlegen, durch die größeren Befriedigungen für ein späteres Selbst (über-)kompensiert werden können – „(m)an erlegt sich vielleicht jetzt Opfer auf, um später größere Vorteile zu erlangen“ (§ 5, 41) –, „so kann eine Gesellschaft Wohl und Übel ihrer verschiedenen Mitglieder gegeneinander aufrechnen“ (§ 5, 41). Dabei spielt es allenfalls eine mittelbare Rolle, „wie diese Summe der Befriedigungen über die einzelnen Menschen verteilt ist; ebenso, wie es höchstens mittelbar eine Rolle spielt, wie ein Mensch seine eigenen Erlebnisse zeitlich verteilt. In beiden Fällen ist die richtige Verteilung die, die zur höchsten Befriedigung führt“ (§ 5, 44).

Im Idealfall versetzt sich der utilitaristische „unparteiische Beobachter“ in seiner moralischen Urteilsfindung vollkommen in die Lage jedes einzelnen Mitglieds seiner Gesellschaft. Er wägt die Interessen verschiedener Personen so gegeneinander ab, wie er die Interessen der gegenwärtigen und zukünftigen Manifestationen seines eigenen Selbst gegeneinander abwägen würde. Der Utilitarist transformiert die inter-personale Interessenabwägung in eine intra-personale. Und so wenig es Sinn zu machen scheint, einen vernünftigen Entscheider, der „seine“ Interessen im Zeitablauf optimal zu befriedigen sucht, durch Abwehrrechte vor sich selbst zu schützen, so wenig können anscheinend in der idealen utilitaristischen moralischen *Urteilsbildung* personale Rechte eine sinnvolle Rolle spielen.

Von der Ebene der utilitaristischen Urteilsbildung ist die der in diesen Urteilen begründeten Institutionen zu trennen. Mit Bezug auf die institutionelle Ebene verkennt Rawls nicht, daß die meisten Utilitaristen de facto gesellschaftliche Institutionen befürwortet haben, die die Rechte von Individuen schützen (vgl. etwa § 6, 48). Er räumt auch ein, daß der Utilitarist durchaus in korrekter Anwendung utilitaristischer Prinzipien zu einer Befürwortung institutioneller staatlicher Grundrechtsgarantien gelangen kann und auch typischerweise gelangen wird. Rawls kritisiert jedoch, daß der Respekt vor dem Individuum vom Utilitarismus nur in abgeleiteter Form unterstützt wird. Die Theorie geht auf der Ebene der Urteilsbildung nicht von der „Unverletzlichkeit der Person“ aus, sondern begründet allenfalls, warum man Individuen institutionell mit unverletzlichen personalen Rechten ausstatten solle. Rawls meint demgegenüber, daß eine adäquate Moralthorie die „Verschiedenheit der einzelnen Menschen“ (§

5, 45) im Sinne einer Eigenständigkeit jeder Person fundamental zu berücksichtigen hat. Der Respekt vor der Person und die diesen Respekt ausdrückenden Prinzipien der gerechten Verteilung des Guten dürfen sich aus Rawls' Sicht nicht nur als ein Mittel zum Zweck ableiten lassen. Sie müssen vielmehr als konstitutive Elemente des Guten direkt in die moralische Urteilsbildung eingehen.

5.2 Der Utilitarismus als teleologische Theorie

Modernen wohlfahrtstheoretisch formulierten ethischen Theorien liegt die Vorstellung zugrunde, das politisch Rechte ergebe sich aus der Maximierung einer Funktion f , die ausschließlich von der individuellen Wohlfahrt U_i aller Gesellschaftsglieder $i=1, 2, \dots, n$ abhängt. Die Funktion f mit $W=f(U_1, U_2, \dots, U_n)$ stellt das allgemeine Wohl W in Abhängigkeit vom Wohl der Individuen dar. Sie berücksichtigt insofern individuelle Interessen. Doch keine teleologische Theorie, in der „das Gute unabhängig vom Rechten definiert“ (§ 5, 43) und dann unterstellt wird „das Rechte sei die Maximierung des Guten“ (§ 5, 43) kann der „Eigenständigkeit der Person“ Rechnung tragen.

Die utilitaristischen Wohlfahrtsfunktionen nehmen typischerweise die Form einer Summe an. Im einfachsten Fall: $W=f(U_1, U_2, \dots, U_n) = U_1 + U_2 + \dots + U_n$. In der Funktion f fungiert jedes einzelne Individuum nur mehr als eine „Meßstation“ dafür, in welchem Umfang das nach f zu maximierende „kollektive Gute“ bei diesem Individuum verwirklicht wird. Die Verteilung des Guten auf die Individuen spielt als solche keine Rolle. Alle Verteilungen des Guten, die den gleichen Aggregatwert W ergeben, sind aus Sicht dieser utilitaristischen Wohlfahrtsfunktion gleichwertig. Denn offenkundig gilt z. B. $W=f((U_1-1), (U_2+1), \dots, U_n) = (U_1-1) + (U_2+1) + \dots + U_n = 1-1 + U_1 + U_2 + \dots + U_n$.

Diese „Verteilungsindifferenz“ macht für Rawls das Wesen teleologischer Theorien aus, die das Gute unabhängig vom Rechten – und das heißt vor allem unabhängig von seiner „rechten Verteilung“ – bestimmen wollen. Sobald die Verteilung des Guten auf die einzelnen Personen als solche einen eigenständigen Wert – oder ein ebenfalls zu maximierendes Gut höherer Ordnung darstellt –, betrachtet Rawls die betreffende Position nicht mehr als teleologisch und damit auch nicht mehr als utilitaristisch im klassischen Sinne.

5.3 Substitutions- und Äquivalenzprinzip

Vor allem zwei Kernannahmen charakterisieren jede im klassischen Sinne utilitaristische Position: zum einen das „Substitutionsprinzip“, wonach man im Moralurteil legitim die Interessenbefriedigung des einen Individuums durch die eines anderen – gleichsam ohne Ansehung der Person – ersetzen kann und muß, zum anderen das „Äquivalenzprinzip“, wonach es für die moralische Beurteilung individuellen Verhaltens nicht darauf ankommt, ob bestimmte Resultate durch Handeln bzw. durch Unterlassen herbeigeführt werden. Nach dem Substitutionsprinzip wird ein Verlust des Guten für den einen durch einen gleichwertigen Gewinn an Gutem durch einen anderen kompensiert, nach dem Äquivalenzprinzip gibt es – *ceteris paribus* – keinen Unterschied zwischen dem durch Handeln geschaffenen Guten und dem durch Unterlassen erzeugten.

Ebensowenig wie die Utilitaristen selbst nimmt Rawls auf das, was hier als Substitutions- bzw. Äquivalenzprinzip bezeichnet wurde, explizit durch eine eigene Begrifflichkeit Bezug. Es ist jedoch hilfreich, für die mit den Prinzipien gesetzten Annahmen gesonderte Namen zu besitzen. Viele irritierende Aspekte des Utilitarismus ergeben sich aus der konsequenten Anwendung dieser beiden, zumindest *prima facie* sehr plausiblen Prinzipien. Jede in Kritik am Utilitarismus entwickelte alternative Theorie muß daher gewärtig sein, mindestens eines der Prinzipien aufgeben zu müssen. Umgekehrt steht die Rawlssche wie jede andere ethische Theorie, soweit sie diese Prinzipien *nicht* aufgeben will, in der Gefahr den gleichen Einwänden zu unterliegen wie der Utilitarismus.

Die Prinzipien drücken fundamentale ethische Intuitionen aus, die die meisten von uns in ihren wohlüberlegten moralischen Einzelurteilen zunächst teilen würden. So meinen wir in aller Regel, daß jede Ethik auf Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer Urteile abstellen muß. Fordert man aber Verallgemeinerungsfähigkeit und zugleich die Berücksichtigung individueller Interessen, dann muß das Substitutionsprinzip zunächst als ziemlich plausibel erscheinen. Die Interessenbefriedigung keines Individuums darf dann stärker bewertet werden als die irgendeines anderen (vgl. dazu eindrucklich Singer 1994, Kap. 1 und 2). Zumindest für den Fall, daß zwei ansonsten völlig gleiche gesellschaftliche Verteilungszustände von „Grundgütern“, die von allen gleichermaßen begehrt werden, vorliegen, erscheint das Substitutionsprinzip als direkte Folgerung der Verallgemeinerungsforderung. Wenn etwa die Zustände

(Person M ist in Situation a; Person N ist in Situation b) und (Person N ist in Situation a; Person M ist in Situation b) sich allein durch eine Vertauschung von Individuen unterscheiden, scheint es zwingend, die beiden Verteilungen für gleichwertig zu halten. Insofern sind die Befriedigungen der einen Person durch Befriedigungen der anderen so ersetzbar, wie bei ein und derselben Person die eines früheren Selbst durch die eines späteren.

Wie das Substitutions-, so kann sich das Äquivalenzprinzip auf starke, weit verbreitete moralische Intuitionen berufen. Moralisch scheint es doch zunächst ziemlich belanglos zu sein, ob ich gute oder schlechte Folgen durch Handeln oder Unterlassen herbeiführe. Wenn ich im Gedankenexperiment zwei ansonsten in allem identische Weltverläufe a und b miteinander vergleiche, wobei ich im Weltverlauf a Herrn Meyer mit Absicht dadurch zu Tode bringe, daß ich es unterlasse, einen bestimmten Schalter umzulegen, während dies im Weltverlauf b dadurch geschieht, daß ich den Schalter aktiv bewege, so sollte das für eine moralische Bewertung keinen Unterschied machen (vgl. aber Birnbacher 1995). Für meine Verantwortlichkeit kommt es anscheinend nicht darauf an, ob ich den Weltzustand durch eine Bewegung eines Fingers oder dadurch herbeiführe, daß ich keinen Finger rühre, sondern allein darauf, daß ich einen entsprechenden Kausaleinfluß auf die Welt ausüben könnte.

Das Zusammenwirken der beiden Prinzipien kann man plastisch am Beispiel der im Zentrum vieler neuerer Diskussionen um den Utilitarismus stehenden sogenannten Überlebenslotterie studieren (vgl. Harris 1990). In etwas stilisierender und vereinfachender Darstellung beinhaltet das Beispiel folgendes: Nehmen Sie an, der ansonsten kerngesunde Patient P befindet sich zu einer Routineuntersuchung im Krankenhaus. Die Medizin ist weit über die heutigen Möglichkeiten hinaus fortgeschritten. Deshalb kann man P angesichts seines Gesundheitszustandes sehr genau und verlässlich seine weiteren Gesundheitsaussichten und Lebenserwartung voraussagen. Zur gleichen Zeit befinden sich in dem Krankenhaus die schwerkranken A und B. Von dem einem weiß man mit Sicherheit, daß er innerhalb der nächsten Woche an Herz-, von dem anderen, daß er innerhalb der nächsten Woche an Leberversagen versterben wird. Würde dem einen das Herz von P transplantiert und dem anderen die Leber von P, dann hätten beide, wie hier angenommen sei, mit Sicherheit jeweils die gleiche Lebenserwartung und die gleichen grundsätzlichen Gesundheitsaussichten wie P.

Unter der Voraussetzung, daß weder P durch eigenes vorangegangenes Tun und Unterlassen noch A und B durch vorangegangenes eigenes Tun und Unterlassen ihren guten, respektive schlechten gegenwärtigen Gesundheitszustand herbeigeführt haben, sind sie alle drei in diesem Sinne „unschuldige“ Leben. Es scheint aber zwingend, daß man die Rettung von zwei „unschuldigen Leben“ der Rettung bloß eines solchen Lebens vorziehen soll. Wenn etwa nur A und P zur Wahl stünden, hätten wir (P überlebt; A stirbt) mit (A überlebt; P stirbt) zu vergleichen. Diese beiden Verteilungen müssen als gleichwertig angesehen werden, da sie annahmegemäß durch bloße Vertauschung der Individuen ineinander überführt werden können und ansonsten völlig gleich sind. Kann man ein weiteres Leben retten, dann sollte das die Gleichwertigkeit der beiden Ausgangsverteilungen brechen und dazu führen, daß (P überlebt; A stirbt) geringer bewertet wird als (A überlebt; B überlebt; P stirbt). Nach Substitutions- und Äquivalenzprinzip, die den Utilitarismus als teleologischen Ansatz kennzeichnen, scheint es somit moralisch geboten, P zu Gunsten von A und B zu opfern.

Der von Utilitaristen typischerweise beschrittene Ausweg, das Problem mit dem Hinweis auf den mangelnden Realismus der gewählten Beispielsituationen aus der Welt zu schaffen, ist aus Sicht von Rawls nicht akzeptabel. Auf der von ihm in's Auge gefaßten fundamentalen Begründungsebene geht es ihm nicht darum, in wievielen Fällen Konflikte wie die hypothetisch geschilderten wohl auftreten könnten. Selbst wenn es so ist – und einiges spricht dafür, daß dies tatsächlich so ist –, daß ein utilitaristischer Ansatz bei Berücksichtigung aller Folgen und Nebenfolgen bestimmter institutioneller Regelungen de facto nur solche Institutionen befürworten würde, die die Opferung des Patienten P zugunsten der Patienten A und B strikt verbieten würden, wäre dies für Rawls nicht hinreichend, um seine Kritik zu beheben.

Das Argument etwa, daß Nutzenmaximierung gerade den Erlaß starrer und ausnahmsloser Regeln verlange, die zugleich den rechtlichen Schutz von Individualphären institutionell ohne jede Ausnahme absichern, ist für Rawls auf der obersten Ebene der Diskussion irrelevant. Selbst wenn das Argument empirisch zutrifft, stützt es doch die Ausnahmslosigkeit des individuellen Rechteschutzes auf rein kontingente empirische Bedingungen und nicht auf die normative Theorie selbst. Das letztere aber verlangt Rawls aufgrund bestimmter Vorannahmen oder -intuitionen darüber, welche Leistungen eine angemessene moralische Theorie zu erbringen habe. Insbesondere müssen sich in dieser

die fundamentalen Gerechtigkeitsintuitionen aufgeklärter Moralbeurteiler (vgl. dazu Hoerster 1977) grundlegend und nicht nur in abgeleiteter Form widerspiegeln. Das eben leistet nach Rawls' Auffassung die Vertragstheorie. Während „die Vertragstheorie unsere Überzeugungen bezüglich des Vorrangs der Gerechtigkeit als im wesentlichen richtig anerkennt, möchte sie der Utilitarismus als gesellschaftlich nützliche Einbildungen erklären“ (§ 6, 47).

Der soeben zitierte Satz suggeriert, daß es ein Vorzug einer ethischen Theorie sei, „unsere Überzeugungen bezüglich des Vorrangs der Gerechtigkeit als im wesentlichen richtig“ anzuerkennen, während es als nachteilig empfunden wird, diese Überzeugungen als „Einbildungen“ zu „erklären“. Hält man sich an den Wortlaut der Übersetzung, so mutet diese Kritik merkwürdig an. Denn im Rahmen eines wissenschaftlichen Weltbildes muß man für jede weitergehende „Erklärung“ unserer moralischen Überzeugungen dankbar sein. Wenn der Glaube an „moralische Richtigkeit“ insgesamt eine „Einbildung“ sein sollte (vgl. dazu vor allem Mackie 1980), müßten wir es vom wissenschaftlichen Standpunkt aus begrüßen, wenn uns jemand diese Einsicht vermittelte. Wenn es sich dabei um ein Faktum handelt, dann kann man dagegen sinnvoll nicht einwenden, daß das Faktum mit unseren normativen Vorstellungen nicht übereinstimmt.

Ersetzt man in der Übersetzung den Begriff „Einbildung“ durch den neutraleren Term „Vorstellung“ und erinnert sich zugleich daran, daß es dem ethischen Utilitarismus um Rechtfertigungen geht, dann kann der Utilitarist Rawls entgegenhalten, daß er immerhin eine nutzenbasierte Begründung für die institutionelle Absicherung von Personen-Rechten anführe, während Rawls – jedenfalls beim gegenwärtigen Stand des Argumentes – einfach fordere, die entsprechenden Gerechtigkeitsvorstellungen als im wesentlichen richtig anzuerkennen.

Als Anhänger einer konsequenzenorientierten ethischen Konzeption könnte der Utilitarist überdies hervorheben, daß es nicht darauf ankomme, ob man sich in einer ethischen Theorie zu Personen-Rechten fundamental bekenne, sondern darauf, inwieweit diese Rechte in der sozialen Realität unter dem Einfluß der Theorie gesichert seien. Rawls selbst verweist, was das anbelangt, auf moralpsychologische Argumente, die sich auf die Formierung unseres grundlegenden „Gerechtigkeits sinnes“ (§ 8, 66) unter dem Einfluß ethischer Theorien beziehen. Er meint, daß aus moralpsychologischen Gründen Personen-Rechte in einer Gesellschaft, deren Gerechtigkeits sinns utilitaristisch bestimmt ist, weniger sicher sind als in einer Gesellschaft, deren Gerechtigkeits sinns sich unter dem

Einfluß der von Rawls favorisierten Gerechtigkeitsgrundsätze formiert (vgl. insbesondere §§ 77, 76). Dieses Argument ist nicht unplausibel. Es sollte jedoch festgehalten werden, daß es mit Bezug auf das Ziel der Sicherung personaler Rechte teleologisch ist und ebenfalls nur auf kontingenten empirischen Umständen beruht. Ein grundsätzlicher Unterschied zum Utilitarismus ist insoweit nicht festzustellen.

5.4 Varianten des Utilitarismus

Teleologische Theorien wie der Utilitarismus gehen für Rawls – wie gesagt – davon aus, daß das Gute unabhängig vom Rechten definiert werden kann. In einem nächsten Schritt begreifen sie dann das moralisch Rechte als das, was die im außermoralischen Sinne besten Folgen hat. Damit dieses Vorgehen ein einigermaßen spezifisches Kriterium liefern kann, muß inhaltlich etwas über die Art der Folgen gesagt werden. Zugleich muß der Kreis jener, der von dieser Art von Folgen relevant betroffen sein soll, charakterisiert werden (vgl. dazu, welche Folgen allgemein über den Utilitarismus hinaus in Theorien der Verteilungsgerechtigkeit als relevant angesehen werden, grundlegend Roemer 1996).

Was die Bewertungsart der Folgen anbelangt, nennt Rawls exemplarisch „Perfektionismus“, „Hedonismus“, „Eudämonismus“ (§ 5, 43). Dem Perfektionisten geht es darum, ein bestimmtes Ideal vom guten Leben in möglichst großem Umfang realisiert zu sehen. Der Hedonist fragt nach dem Umfang von Lust und Schmerz; Lust ist das einzige in sich Gute und Schmerz das einzige in sich Schlechte. Der Eudämonist bewertet nach dem Maß des geschaffenen Glücks und vermiedenen Unglücks, wobei sich dieses weder allein nach Schmerz und Lust noch nach der Übereinstimmung der empfindungstiftenden Situationen mit einem vorgegebenen Ideal bemißt.

Neben diesen von Rawls selbst genannten traditionellen Typen einer Lehre vom in sich Wertvollen (einer Axiologie also), verdient die Konzeption eines sogenannten „Präferenzutilitarismus“ als bei weitem bedeutendste heutige Variante des Utilitarismus Erwähnung. Will man die Auseinandersetzung zwischen den modernen Utilitaristen und Rawls verstehen, dann muß vor allem diese Variante des Utilitarismus berücksichtigen. Die individuellen Wertvorstellungen schlagen sich für den Präferenzutilitarismus in sogenannten „Präferenzen“ nie-

der; d. h. die Individuen können für je zwei alternative Weltzustände x, y angeben, ob sie x strikt y oder y strikt x vorziehen oder aber x ebenso gut wie y finden. Unter bestimmten weiteren Bedingungen ergeben sich aus solchen Paarvergleichen individuelle Präferenzordnungen R_i für alle Gesellschaftsglieder $i=1, 2, \dots, n$, welche sich durch „Nutzenfunktionen“ U_1, U_2, \dots, U_n ordnungstreu repräsentieren lassen.

Die Nutzenwerte der präferenz-repräsentierenden individuellen Nutzenfunktionen werden jeweils über eine sogenannte Basislotterie $[p, g; (1-p), s]$ bestimmt, die mit variabler Wahrscheinlichkeit p zu einem „guten“ Ergebnis g bzw. mit $1-p$ zu einem „schlechten“ Ergebnis s führt. Dabei können s und g interindividuell verschieden sein. Es wird – grob gesprochen – für jeden zu bewertenden Weltzustand x gefragt, wie groß die Wahrscheinlichkeit $p(x)$ für das gute Ergebnis g der Basislotterie sein muß, damit das betreffende Individuum zwischen der Basislotterie mit dieser Wahrscheinlichkeit und dem zu bewertenden Zustand x gerade indifferent ist. Aus Sicht des wertenden Individuums ist es dann gleichgültig, ob x mit Sicherheit eintritt oder ihm die „Lotterie“ $[p(x), g; (1-p(x)), s]$ das gute Ergebnis mit $p(x)$ und das schlechte mit $1-p(x)$ zuweist. Der Wert $p(x)$ dient als Maß der subjektiven Wertschätzung oder des „Nutzens“. Alle Zustände werden an der „Gewinnwahrscheinlichkeit“ für das gute bzw. schlechte Ergebnis der Basislotterie und damit an einem für das betreffende Individuum einheitlichen Wertmaßstab gemessen. Ein Zustand x wird nutzenmäßig von einem Individuum genau dann höher eingestuft als ein Zustand y , wenn $p(x) > p(y)$ gilt (vgl. als elementare deutschsprachige Darstellung Raiffa 1973).

Man nimmt gewöhnlich an, s sei die schlechtest mögliche und g die bestmögliche Situation für das Individuum i und setzt $U_i(s) = 0, U_i(g) = 1$ sowie – für alle Weltzustände x – $U_i(x) = p(x)$. Die natürliche Ordnung unter den so definierten Nutzenwerten repräsentiert dann unter bestimmten elementaren Rationalitätsannahmen die Präferenzen des Individuums. Das bedeutet, daß i die Alternative x mindestens so gut wie y findet, dann und nur dann, wenn $U_i(x) \geq U_i(y)$. Von der altruistischen Neigung, anderen zu helfen, über den egoistischen Wunsch, das eigene Einkommen zu mehren, bis zur Förderung der Wagnermusik im Kulturleben ist alles als Grund für die Bevorzugung von Alternativen zugelassen – einschließlich der klassischen utilitaristischen Werte hedonistischer, eudämonistischer oder perfektionistischer Art. Nach präferenzutilitaristischer Auffassung besteht das Gute einfach darin, daß die Wertvorstellungen der Individuen, wel-

che das auch immer sein mögen, erfüllt werden. Der Nutzen ist im Gegensatz zum klassischen utilitaristischen Konzept kein Grund für die Bevorzugung von Alternativen. Er repräsentiert die Bevorzugungsrelation dadurch, daß – aus welchen Gründen auch immer – bevorzugte Alternativen höhere Werte zugewiesen erhalten.

5.5 Rechtes und Gutes

Welche Variante man auch immer wählen mag, Rawls lehnt den Utilitarismus allein schon deshalb ab, weil er teleologisch an ein moralunabhängig definiertes Wertkriterium anknüpft. Er zielt damit indirekt zugleich auf einen Punkt ab, der führende Utilitaristen in den letzten Jahren zunehmend beunruhigt hat: Das Ausmaß etwa, in dem das Gute bei einem Individuum anfällt, kann durchaus davon abhängen, inwieweit das betreffende Wertkriterium bei anderen erfüllt oder nicht erfüllt ist. Ob die Wünsche oder Bedürfnisse eines Individuums, die durch einen bestimmten Weltzustand realisiert werden und dadurch Nutzen bei diesem Individuum stiften, etwa auf Mißgunst oder Wohlwollen anderen gegenüber beruhen, spielt keine Rolle dafür, ob sie moralisch Berücksichtigung finden dürfen: „Wenn es also den Menschen Freude macht, andere zu diskriminieren, ihnen weniger Freiheit zu gewähren, um ihr eigenes Selbstgefühl zu erhöhen, dann ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse ... gemäß ihrer Stärke ... mitzuzählen, genau wie bei anderen Bedürfnissen“ (§ 6, 49). Doch „(d)ie Freude an der Benachteiligung anderer ist an sich selbst unrecht: Sie erfordert die Verletzung eines Grundsatzes, dem man selbst im Urzustand zustimmen würde. Die Grundsätze des Rechtes, und damit der Gerechtigkeit, setzen Bedingungen dafür, welche Befriedigungen Wert haben, was vernünftige Vorstellungen vom eigenen Wohl sind“ (§ 6, 49).

Die Rückführung der Moral ausschließlich auf nicht-moralische Wünsche, Affekte, Strebungen oder Präferenzen ist nach dieser Sicht nicht möglich. Wenn Harsanyi als führender heutiger Utilitarist in seiner entscheidungslogischen Herleitung des utilitaristischen Nutzensummenkriteriums mittlerweile – wie auch Rawls – darauf besteht, daß unparteiische Moralbeurteiler ausschließlich selbstbezogene ethische Präferenzen berücksichtigen (vgl. Harsanyi 1986), in denen beispielsweise die „Freude an der Benachteiligung anderer“ keine

Rolle spielen darf, so könnte man darin ein Urteil darüber sehen, „welche Befriedigungen Wert haben“. Solche moralischen Urteile bei der Bestimmung des Guten zuzulassen, käme tatsächlich einer Selbstaufgabe des Utilitarismus gleich. Denn nach utilitaristischer Auffassung ist es ein zentraler Vorzug der eigenen Moralbegründungskonzeption, daß das moralisch Rechte nach einem außermoralischen und insoweit „objektiven“ Maßstab bestimmt werden kann. Durch moralische Bewertung der Präferenzen scheint der Utilitarist aber die Moralfreiheit des Bewertungskriteriums aufzugeben und damit zu einer im Rawlschen Sinne nicht-teleologischen Theorie überzugehen.

Bei näherer Betrachtung hat das Vorgehen Harsanyis jedoch einen anderen Hintergrund. Der um Unparteilichkeit bemühte Moralbeurteiler *i* muß danach bei der Beurteilung der Frage, ob die Institution I Herrn Meier besser stellt als die Institution J diese beiden Institutionen nicht im Lichte von *i*'s, sondern von Meiers eigenen Präferenzen beurteilen. Wenn er dabei die auf andere Individuen bezogenen Komponenten von Meiers Präferenzen außer Betracht läßt, dann geschieht das nicht, weil er diese „selektiv“ moralisch verurteilen würde. Im Bemühen um Unparteilichkeit geht es vielmehr darum, „Doppelzählungen“ vermeiden zu wollen. Am Wohlergehen von jemandem, der von vielen geliebt, ebenso wie von jemandem, der von vielen gehaßt wird, nehmen viele Individuen Anteil. Berücksichtigt man auch diese Anteilnahme, so ergibt sich daraus ein „Multiplikatoreffekt“ der den Interessen des betreffenden Individuums ein über die Gleichbehandlung aller Interessen hinausreichendes Gewicht verleiht. Im Interesse wahrer Unparteilichkeit sollten die betreffenden „externen“ Präferenzen anderer deshalb nicht in unseren Gemeinwohlurteilen berücksichtigt werden.

Damit sind wir nochmals zum Kern des utilitaristischen Vorgehens vorgestoßen. Dieser besteht in dem Bemühen um eine unparteiische Urteilsbildung aufgrund außermoralischer Konsequenzen für alle betroffenen Individuen. Unparteilichkeit erfordert, daß der moralisch Urteilende die Betroffenheit aller Individuen gleichgewichtig berücksichtigt. Das geschieht bei Harsanyi indem sich der unparteiische Moralbeurteiler die Wertvorstellungen der jeweils Betroffenen zu eigen macht. Jede Situation wird vom Urteilenden nach den Wertvorstellungen der betroffenen Individuen und nicht nach seinen eigenen Wertvorstellungen bewertet. Rawls meint, daß dies den „Zweck haben (müsse; H.K.), das mitmenschliche Gefühl voll zum Tragen zu bringen.

Demgegenüber sind die Parteien im Urzustand nicht mitfühlend, sondern aneinander desinteressiert“ (§ 30, 214). Das „gegenseitige Desinteresse unter einem Schleier des Nichtwissens“ (§ 30, 214) führe aber gerade zu nicht-utilitaristischen Gerechtigkeitsgrundsätzen wie den in der „Theorie der Gerechtigkeit“ entwickelten.

Nun ist den vorangehenden Überlegungen zum Problem der Doppelzählung zu entnehmen, daß Harsanyis unparteiischer Moralbeurteiler ebenfalls nur die selbstbezogenen Interessen der betroffenen Individuen berücksichtigt. Er unterstellt insoweit wie Rawls interindividuelle „Desinteressiertheit“. Rawls meint allerdings, daß der Utilitarist in seiner Rolle als Moralbeurteiler nicht desinteressiert sein kann. In dieser Rolle muß er vielmehr als ideal mitfühlender Altruist agieren „und das führt zur unindividualistischen Zusammenfassung aller Bedürfnisse zu einem einzigen Bedürfnissystem“ (§ 30, 215).

Der Präferenzutilitarist kann dem jedoch entgegenhalten, daß eine Urteilsbildung, die sich die Präferenzen der anderen Personen zu eigen macht, weit eher *Respekt* vor der „Wertautonomie“ anderer *Personen* als Mitgefühl ausdrückt. Der unparteiische präferenzutilitaristische Moralbeurteiler teilt die Präferenzen nicht, sondern respektiert sie. Indem er sich diese in seiner Urteilsbildung „zu eigen macht“, drückt er nur aus, daß er im Bemühen um Verallgemeinerungsfähigkeit seine eigenen Auffassungen nicht stärker bewertet als die jedes anderen. Die folgende Formel drückt aus Harsanyis präferenzutilitaristischer Sicht das Bemühen des Moralbeurteilers i um eine unparteiische („präferenzrespektierende“) Urteilsbildung aus:

$$S_i := 1/n \cdot v_i(g_{k1}, P_1) + 1/n \cdot v_i(g_{k2}, P_2) + \dots + 1/n \cdot v_i(g_{kn}, P_n) .$$

Dabei ist n die Anzahl aller Individuen. „ $1/n$ “ bringt die Gleichwertigkeit aller zum Ausdruck. (g_{kj}, P_j) drückt aus, daß sich das Individuum j in der k -ten Gesellschaft g_k in der Position g_{kj} befindet und die Präferenzen P_j aufweist. $v_i(g_{kj}, P_j)$ bringt zum Ausdruck, wie Moralbeurteiler i es bewertet, in g_{kj} mit den Präferenzen P_j des Individuums j zu stecken.

Es ist offenkundig, daß ungeachtet aller unparteiischen Bewertung der Situation von j – nach den Präferenzen von j – unterschiedliche Individuen i immer noch unterschiedliche „erweiterte Präferenzen“ und damit unterschiedliche v_i aufweisen können. Es kann so viele utilitaristische „Wohlfahrtsfunktionen“

geben, wie utilitaristische Moralbeurteiler. Harsanyi argumentiert nun in seiner entscheidungslogischen Herleitung eines interindividuell übereinstimmenden utilitaristischen Nutzensummenkriteriums, wahre Unparteilichkeit erfordere, daß sich alle i für die Bewertung der j -ten Position die erweiterten Präferenzen von j zu eigen machen. Es wird für jede Position j jeweils $v_j(g_{kj}, P_j)$ entscheidend und damit $v_i(g_{kj}, P_j) = v_h(g_{kj}, P_j) = \dots = v_j(g_{kj}, P_j)$ für alle Individuen $i, h, j \dots$. Das Bemühen um unparteiische Urteilsbildung zusammen mit dem Respekt für die Urteile der Betroffenen selbst läßt damit letztlich jede persönliche moralische Einstellung des Urteilenden verschwinden. Alle wirklich unparteiischen Urteile aller Individuen stimmen, wenn sie in der Rolle als unparteiische Moralbeurteiler gefällt werden, überein. Es ergibt sich eine einheitliche Nutzensumme $S = S_i = S_h \dots$ (vgl. zu allem vorigen und für weitere Einzelheiten Harsanyi 1977, fundiert kritisch Roemer 1996 und zum Aggregationsproblem generell Broome 1991).

Harsanysis Herleitung des utilitaristischen Nutzensummenkriteriums genauer zu verstehen ist nicht nur deshalb bedeutsam, weil es sich dabei zweifellos um die technisch reifste entscheidungslogische Begründung dieses Prinzips der Moralbeurteilung handelt. Sie bietet auch Anlaß zu der weiteren Bemerkung, daß Harsanyi der Sache nach ebenso wie Rawls seiner Moralbegründung das Konzept eines sogenannten „weiten“ Überlegungsgleichgewichtes zugrundelegt (vgl. dazu ausführlich Jakob 1996, Daniels 1979). Harsanyi unterscheidet sich von Rawls darin, daß er – hierin Sidgwick folgend – die Alltagsmoral als implizit utilitaristisch ansieht. Doch wie Rawls akzeptiert er die ethische Relevanz vorgängiger moralischer Intuitionen. Er versucht eine allgemeine Theorie anzugeben, die den aufgeklärten Alltagsurteilen im wesentlichen gerecht wird. Dabei kommt es auf der Suche nach einem Überlegungsgleichgewicht wie bei Rawls zu wechselseitigen Anpassungen allgemeiner und spezifischer Urteile (wie etwa bei der zuvor besprochenen Strategie zur Vermeidung von „Doppelzählungen“, die auf eine Revision des ursprünglichen Ansatzes von Harsanyi hinausläuft).

Die grundlegenden Methoden moralischer Rechtfertigung des Utilitaristen Harsanyi und des Anti-Utilitaristen Rawls stimmen nach alledem weitgehend überein. Überdies lassen sich beide fundamental, wenn auch auf unterschiedliche Weise von dem Respekt vor der Eigenständigkeit der Person leiten. Dennoch gelangt Rawls, was die Einschätzung des utilitaristischen Nutzensummenkriteriums anbelangt, zu gänzlich anderen Konsequenzen als Harsanyi. Wenn man

versucht, die Gründe hierfür nachzuvollziehen, so zeigt sich, daß sich Rawls letztlich gegen die utilitaristische Unparteilichkeitskonzeption als solche wendet.

5.6 Das Nutzensummenprinzip im Urzustand

Ob jemand, der seine moralischen Urteile auf die Werte einer utilitaristischen Wohlfahrtsfunktion stützen möchte, die Summe S oder aber $1/n \cdot S$ maximiert, ist für gegebenes n unerheblich. Wann immer S bei gegebenem n seinen Maximalwert annimmt, nimmt $1/n \cdot S$ seinen Maximalwert an und umgekehrt. Ist n jedoch nicht fest, so treten Unterschiede auf. Wenn man den Gesamtnutzen S maximiert, kann es bei variablem n geboten sein, zusätzliche Individuen gleichsam „in die Welt zu setzen“, mag dadurch auch der Durchschnittsnutzen sinken. Das gilt dann, wenn der bei den „zusätzlichen“ Individuen anfallende Nutzenzuwachs eine etwaige Nutzenminderung bei den übrigen überkompensiert. „Solange der Durchschnittsnutzen pro Kopf bei steigender Bevölkerungszahl langsam genug fällt, ist unbeschränktes Bevölkerungswachstum erwünscht, gleichgültig wie niedrig der Durchschnittsnutzen wird“ (§ 27, 187).

Diese Folgerung des klassischen Utilitarismus erscheint den meisten neuen Utilitaristen, wie Rawls betont, unplausibel. Sie bevorzugen eine Form des Durchschnittsnutzenprinzips (vgl. § 27, 186). Im Präferenzutilitarismus ist die Bevorzugung des Durchschnittsnutzenprinzips auch vollkommen einleuchtend. Der Respekt vor anderen Personen gebietet es plausiblerweise, deren Präferenzen zu akzeptieren. Daß der Respekt jedoch fordert, andere Personen zu schaffen, damit man sie hernach respektieren kann, ist unplausibel.

Rawls meint allerdings, daß sich für die Bevorzugung des Durchschnittsnutzenskriteriums gegenüber dem einfachen Nutzensummenkriterium innerhalb einer rein teleologischen Theorie nur schwer argumentieren lasse. Der an der Maximierung des Durchschnittsnutzens orientierte Utilitarismus ist „genau genommen, im Unterschied zur klassischen Auffassung keine teleologische Theorie und entbehrt daher etwas der intuitiven Überzeugungskraft des Gedankens der Maximierung des Guten“ (§ 27, 190). Da Rawls jede Position, die von Respektsnormen geprägt ist, bereits als „vertragstheoretisch“ bezeichnet, muß er die vorangehend skizzierte präferenzutilitaristische Sicht als ein

„vertragstheoretisches“ Argument für die Bevorzugung des Durchschnittsnutzenprinzips gegenüber dem Nutzensummenprinzip betrachten. Er meint allerdings, daß er mit seinem Urzustandskonzept Argumente dafür anführen kann, daß ein Vertragstheoretiker letztlich nicht zu einer Rechtfertigung des Durchschnittsnutzenprinzips gelangen wird. Auf dieser Ebene ist die eigentliche Kontroverse zwischen ihm und Harsanyi anzusiedeln. Sie wird zumindest aus Rawlsscher Sicht zu einer inner-vertragstheoretischen Kontroverse.

Betrachtet man im Urzustand „die Parteien als vernünftige Menschen, die sich nicht vor Risiken scheuen und bei der Berechnung von Wahrscheinlichkeiten nach dem Prinzip des mangelnden Grundes vorgehen ..., dann führt der Gedanke des Urzustandes auf natürliche Weise zum Durchschnittsprinzip“ (§ 27, 190). Rawls weist dennoch die in Harsanyis utilitaristischer Wohlfahrtsfunktion enthaltene Gleichwahrscheinlichkeitsannahme „ $1/n$ “ zurück. Denn die ursprüngliche Situation müsse als Ausdruck der Intersubjektivität der Urteilsbildung und des Respektes vor anderen Individuen als Individuen gerade so konstruiert werden, daß jegliche Information über die Wahrscheinlichkeit, eine bestimmte Position einzunehmen, für das repräsentative Individuum in seinem Moralurteil ausgeblendet wird. Jede Einbeziehung individueller Einstellungen zum Risiko sei nämlich „unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich“ (§ 49, 358).

Der Präferenzutilitarist Harsanyischer Prägung kann demgegenüber darauf verweisen, daß auch die Einstellungen von Personen zum Risiko Respekt verdienen. Diese Einstellungen seien zentral für jede Person und es wäre daher willkürlich, sie auszublenden. Deswegen sei es richtig, daß die utilitaristische Wohlfahrtsfunktion durch das Meßverfahren für die individuellen Nutzenfunktionen die unterschiedlichen Einstellungen zum Risiko „automatisch“ berücksichtigt. Respektiert man derartige Einschätzungen anderer, dann scheint die Gleichgewichtung aller erweiterten, die Einstellungen zum Risiko mit umfassenden Präferenzen durch das urteilende repräsentative Individuum durchaus normativ angemessen zu sein.

Weit schwerer als der vorangehend erwähnte Einwand von Rawls wiegt ein anderer: „Der Fehler des Utilitarismus ist die Verwechslung von Unparteilichkeit mit Nicht-Person-Sein“ (§ 30, 217). Der unparteiische Moralbeurteiler Harsanyi hat keine eigenen Präferenzen mehr, insbesondere keine sogenannten „Meta-Präferenzen“ darüber, welche Präferenzen man haben solle. Er macht

sich im Bemühen um Unparteilichkeit die Präferenzen der betroffenen Personen unterschieds- und kritiklos zu eigen. Dies widerspricht aber dem Konzept einer urteilenden *Person*. Die an der Urteilsbildung „Beteiligten“ werden so vorgestellt, daß sie keine bestimmten Interessen höchster Stufe oder grundlegende Ziele haben, anhand derer sie entscheiden würden, was für Menschen sie sein möchten. Sie haben gewissermaßen keinen bestimmten Charakter oder Willen“ (§ 28, 200). „Doch wenn man seine Aussichten ermittelt, wie soll man dabei die Lebensweise und das System der letzten Ziele anderer beurteilen? Gemäß ihren oder den eigenen Zielen? Nach der Vertragstheorie muß man vom eigenen Standpunkt aus entscheiden; der Wert der Lebensweise und der Zielverwirklichung anderer (ihrer gesamten Lebensverhältnisse) für uns ist nicht, ... ihr Wert für die anderen. ... Der Wert der Grundgüter für uns mag zwar ihrem Wert für andere vergleichbar sein, doch für die Erfüllung unserer letzten Ziele gilt das nicht“ (§ 28, 199).

Der Vorwurf, daß der Utilitarist die Eigenständigkeit der Person nicht ernst nehme, muß nach der vorangehenden Argumentationslinie auf der Ebene der ethischen Urteilsbildung selbst und nicht auf der Ebene des Respektes vor den Personenrechten als solchen angesiedelt werden. Es geht letztlich nicht darum, daß die Moralbeurteiler in ihrem Urteil die Eigenständigkeit aller Personen respektieren – das tun, wie wir sahen, die Präferenzutilitaristen auf ihre Weise auch –, sondern darum, daß sie als Moralbeurteiler eigenständige Personen *sind*. Es geht nicht darum, aus der Perspektive eines unparteiischen, „wohlwollenden Diktators“, der „für uns“ das Gute will, die richtigen Institutionen zu finden, sondern darum, daß „wir“ diese selbst als beteiligte und betroffene *Personen* in einem interpersonalen Kompromiß akzeptieren (vgl. dazu Buchanan/Tullock 1962, die die gleiche Kritik wie Rawls gegenüber der klassischen ökonomischen Wohlfahrtstheorie vorgebracht haben). Im Gegensatz zu Rawls' Auffassung ist es jedoch gerade dann, wenn man grundlegende Normen interpersonalen Respektes respektieren will, äußerst fragwürdig in der eigenen Urteilsbildung vertragstheoretische Fiktionen zu benutzen, um den normativ relevanten Kompromiß zu bestimmen.

5.7 Vertragstheorie und Konsequentialismus

Würde sich „Vertragstheorie“ darauf reduzieren, die möglichst weitgehende institutionelle Verwirklichung interpersonaler Respektsnormen etwa durch Grundrechte zu befürworten, so wären fast alle aktuellen politik-ethischen Ansätze westlicher Provenienz Vertragstheorien. Sogar nicht-gemeinwohlorientierte, von partikularen Individualinteressen ausgehende konsequentialistische Ethikkonzeptionen wie etwa die John Mackies (vgl. Mackie 1980) oder die David Humes (vgl. Hume 1978) wären „Vertragstheorien“ (vgl. auch § 6, 51). In dieser weiten Verwendung verlöre der Begriff „Vertragstheorie“ allen Gehalt. Die üblichen vertragstheoretischen hypothetischen Konstrukte bedienen sich allerdings sehr wohl des Vertragskonzeptes im engeren Sinne und sei es nur für persuasive Zwecke. Bezogen auf das Ideal, die „Eigenständigkeit individueller Personen“ anzuerkennen, kann das aber mindestens ebenso in die Irre führen wie utilitaristische Verallgemeinerungsargumente. Beispiele wie die „Überlebenslotterie“ behandelt nämlich das Konzept des vorstellbaren einmütigen Konsenses oder Vertrages hinter einem Schleier des Nichtwissens nicht überzeugender als der Utilitarismus.

Man stelle sich etwa fiktiv eine Situation vor, in der niemand über sein eigenes Gesundheitsschicksal informiert ist. Wenn er sich dann überlegt, wie es wäre, ohne Nieren dialysepflichtig zu werden, dann ist es für ihn gerade auch bei individueller Risikoscheu vollkommen klar, daß es in seinem Interesse liegt, einer Institution zuzustimmen, die die Zwangsspende einer Niere für einen bedürftigen genau passenden Empfänger vorsieht. Der Spender kann mit einer Niere praktisch ebenso gut leben wie mit zwei Organen. Im Falle eigener Bedürftigkeit bekäme er überdies sogleich ein passendes Ersatzorgan. In Unkenntnis des eigenen Gesundheitsschicksals müßte jedes rationale Wesen dieser Regelung aus seiner separaten Binnensicht – ohne jedes Gemeinwohlargument – zustimmen bzw. würde im Urzustand Gerechtigkeitsvorstellungen zustimmen müssen, die solche Konsequenzen haben. Wenn aber „eine Gerechtigkeitsvorstellung im Urzustand gewählt werden würde, dann wären ihre Grundsätze die richtigen. Es ist kein Einwand, daß eine solche Übereinkunft nie stattgefunden hat“ (§ 28, 193).

Ist aber die reale Anwendung von Zwang zur Entnahme von Nieren in irgendeiner Weise weniger bedenklich, wenn sie durch einen fiktiven Vertrag gerechtfertigt werden kann? Ist es in Verfolgung der Grundanliegen von Rawls

plausibel, „die Verteilung der natürlichen Fähigkeiten in gewisser Beziehung als öffentliches Gut zu betrachten“ (§ 29, 205), über dessen Verteilung man vertraglich befindet? Diese Denkweise scheint im Gegenteil ebenso gefährlich für den Schutz von Personen-Rechten wie die utilitaristische. Zwangsmaßnahmen werden nur verharmlost, wenn man zuläßt, daß sie kontrafaktisch als fiktive Vereinbarungen fiktiver Individuen maskiert werden. Angesichts der mannigfaltigen Möglichkeiten, durch den Vertragsgedanken vom Grundproblem der Anwendung fundamentaler Zwangsgewalt abgelenkt zu werden, sollten wir in der Formung unseres Gerechtigkeitssinnes besser gänzlich auf ihn verzichten. Eine Theorie, die die Eigenständigkeit verschiedener Personen vor alles andere stellt, sollte sich vertragstheoretischer ebensowenig wie anderer Fiktionen bedienen.

Literatur

- Birnbacher, D. 1995: Handeln und Unterlassen, Stuttgart.
- Broome, J. 1991: Weighing Goods, Oxford.
- Buchanan, J. M./Tullock, G. 1962: The Calculus of Consent. Ann Arbor.
- Daniels, N. 1979: Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics, in: The Journal of Philosophy 76, 265–282.
- Glover, J. 1990 (Hrsg.): Utilitarianism and Its Critics, New York/London.
- Harris, J. 1990: The Survival Lottery, in: Glover 1990, 123–130.
- Harsanyi, J. C. 1977: Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations, Cambridge.
- Harsanyi, J. C. 1986: Individual Utilities and Utilitarian Ethics, in: A. Diekmann/J. Mitter (Hrsg.), Paradoxical Effects of Social Behavior, Heidelberg/Wien, 1–12.
- Höffe, O. (Hrsg.)² 1992: Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen.
- Höffe, O. (Hrsg.) 1977: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Hoerster, N. 1977: John Rawls' Theorie der Normbegründung, in: Höffe 1977, 51–76.
- Hume, D. 1978: Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg.
- Jakob, T. 1996: Die Ethik John C. Harsanyis, Diss. Universität Duisburg.
- Kymlicka, W. 1990: Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford.
- Mackie, J. L. 1980: Ethik, Stuttgart.
- Parfit, D. 1984: Reasons and Persons, Oxford.
- Raiffa, H. 1973: Einführung in die Entscheidungstheorie, München.
- Roemer, J. E. 1996: Theories of Distributive Justice, Cambridge, MA.
- Singer, P. 1994: Praktische Ethik, Stuttgart.

Rawls über Freiheit und ihren Vorrang¹

6.1 Einleitung

Seit ich die großen Klassiker der politischen Philosophie gelesen habe, hat kein Buch aus diesem Gegenstandsbereich mich so nachhaltig angeregt wie John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Allerdings wird es in diesem Aufsatz nicht um die allgemeine Beurteilung dieses wichtigen und hochinteressanten Werkes gehen. Ich werde mich mit nur einem seiner Themen befassen, und zwar mit der Darstellung der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Freiheit. Dabei werde ich insbesondere auf Rawls' Vorstellung eingehen, die Gerechtigkeit erfordere, daß Freiheit nur um der Freiheit willen, nicht aber anderer gesellschaftlicher oder ökonomischer Vorteile wegen eingeschränkt werden dürfe. Ich habe dieses Thema zum einen wegen seiner offenkundigen Bedeutung für Juristen gewählt, die ja sozusagen von Amts wegen mit Freiheitsbeschränkungen und der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit solcher Beschränkungen befaßt sind. Ich habe dieses Thema aber auch deshalb gewählt, weil, wie ich meine, dieser Aspekt von Rawls' Buch bisher noch in keinem der zahlreich erschienenen Aufsätze oder Besprechungen die detaillierte Aufmerksamkeit gefunden hat, die ihm zukommt. Wie Sidgwick feststellte, als er eine ähnliche Konzeption

1 Rawls on Liberty and its Priority, aus: Norman Daniels (Hrsg.), *Reading Rawls*, Oxford 1975, 230–252. Zuerst in: *University of Chicago Law Review* 40 (1973), 534–555. Übersetzung von Hannelore Kebbe, durchgesehen von Nico Scarano.

erwog, die der Freiheit den Vorrang gegenüber anderen Werten einräumte, hat aber eine derartige Vorstellung von Freiheit – mag sie auch zweifellos mitten ins Herz eines jeden Liberalen zielen – ebenso ihre irritierenden, wie auch ihre anziehenden Seiten.² Das wird offensichtlich, wenn man bedenkt, und dies soll man nach Rawls ja tun, was die Anwendung dieser Konzeption in der Praxis erfordern würde.

Ein Teil der folgenden Ausführungen befaßt sich mit einem wichtigen Interpretationsproblem der Rawlsschen Konzeption; das übrige stellt eine Kritik dar. Ich bin mir allerdings durchaus bewußt, daß es mir möglicherweise nicht gelungen ist, alle Argumente, die Rawls an verschiedenen Stellen dieses umfangreichen und komplexen Werkes auf diejenigen Punkte bezieht, die mich nicht überzeugen, beständig im Blick zu behalten oder in der richtigen Perspektive zu erfassen. Es würde mich deshalb nicht wundern, wenn meine Interpretation richtiggestellt und meine kritischen Einwände durch zusätzliche Erläuterungen, für die der Autor sorgen könnte, beantwortet werden könnten. Ich schreibe in der Tat nicht, um Rawls zu widerlegen; sondern ich schreibe vor allem in der Hoffnung, daß er sich in einigen der zahllosen zukünftigen Auflagen dieses Buches veranlaßt sehen wird, diese Punkte näher zu erläutern.

Ich kann hoffentlich davon ausgehen, daß den meisten Lesern inzwischen die Grundzüge von Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* bekannt sind; aber für diejenigen, bei denen das nicht der Fall ist, soll die folgende Darstellung wenigstens die für ein Verständnis dieses Aufsatzes notwendigen Mindestvoraussetzungen schaffen.

Da ist zunächst das, was Rawls den „Hauptgedanken“ nennt. Das ist die erstaunliche These, daß Gerechtigkeitsgrundsätze nicht auf bloßer Intuition beruhen und doch auch nicht aus utilitaristischen Prinzipien oder anderen teleologischen Theorien abgeleitet werden sollen, die besagen, daß es irgendeine Form des Guten gebe, die angestrebt und maximiert werden solle. Gerechtigkeitsgrundsätze sind vielmehr als jene Grundsätze aufzufassen, auf die sich freie und rationale Personen, denen an der Förderung ihrer eigenen Interessen gelegen ist, einigen würden. Und zwar würden sie sich darauf einigen, daß diese Prinzipien für die Formen ihres gesellschaftlichen Lebens und ihrer

2 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, ⁷1907, Buch III, Kap. V, § 4: „Ich gestehe, daß das meinen Vorstellungen sehr entgegenkommt ... Doch wenn ich versuche, eine engere Verbindung zu den realen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft herzustellen, dann zeigt sich bald eine andere Seite.“

Institutionen maßgeblich sein sollen – vorausgesetzt sie müßten diese Wahl hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (“veil of ignorance”) treffen, d. h. ohne jedes Wissen über ihre eigenen Fähigkeiten, ihre psychologischen Neigungen und ihre Vorstellung vom Guten, ihren Rang und ihre Position innerhalb der Gesellschaft und die Entwicklungsstufe der Gesellschaft, der sie angehören werden. Die Situation der an der Wahl Beteiligten heißt „Urzustand“ (“original position”). Über die Tragfähigkeit dieses Hauptgedankens hat es schon viele Diskussionen gegeben und wird es unter Philosophen auch weiterhin geben. Ich gehe jedoch für den Zweck dieses Aufsatzes von folgender Voraussetzung aus: Wenn gezeigt werden könnte, daß die Beteiligten im Urzustand die Prinzipien wählen würden, welche Rawls als Gerechtigkeitsprinzipien klassifiziert, so wäre dies ein sehr starkes Argument zu ihren Gunsten. Vom Hauptgedanken leitet Rawls zu einer allgemeinen Form oder „allgemeinen Vorstellung“ der Prinzipien über, die von den Beteiligten im Urzustand gewählt würden. Diese allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung lautet folgendermaßen:

„Alle gesellschaftlichen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht“ (62; vgl. dt. 83).

Man beachte, daß diese allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung sich auf die gleichmäßige Verteilung, nicht aber auf die Maximierung oder das Ausmaß von Freiheit bezieht. Der größte Teil des Buches jedoch befaßt sich mit einer besonderen Interpretation dieser allgemeinen Vorstellung, die sich sowohl auf die Maximierung als auch auf die Gleichheit von Freiheit bezieht. Die wesentlichen Merkmale dieser besonderen Gerechtigkeitsvorstellung sind folgende:

Erster Grundsatz („das Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit“):

„Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem von gleichen Grundfreiheiten, das mit einem entsprechenden System von Freiheit für alle vereinbar ist“ (250; vgl. dt. 282 f.).

Zweiter Grundsatz:

„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie ... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen ...“ (302; vgl. dt. 336).³

An diese zwei Grundsätze schließen sich bestimmte Vorrangregeln an. Die wichtigste besagt, daß der Freiheit ein Vorrang gegenüber allen anderen Vorteilen eingeräumt wird, so daß Freiheit nur um der Freiheit willen, nicht aber zugunsten irgendwelcher anderen Vorteile gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Art eingeschränkt oder ungleich verteilt werden darf.

Dieser Darstellung müssen zwei für diesen Aufsatz besonders relevante Punkte hinzugefügt werden. Erstens liegt für Rawls die Begründung oder Rechtfertigung seiner beiden Grundsätze nicht nur darin, daß sie, wie er behauptet, von den Beteiligten im Urzustand gewählt werden würden, sondern ebenso in der generellen Übereinstimmung dieser Grundsätze mit den alltäglichen „gebührend korrigierten und abgestimmten wohlüberlegten Urteilen“ (20; vgl. dt. 38).⁴ Seine Theorie läßt sich deshalb zum Teil daran prüfen, ob die von ihm klassifizierten Prinzipien unsere alltäglichen Urteile erhellen und dazu beitragen, eine diesen Urteilen zugrundeliegende Struktur und Kohärenz aufzudecken.

Zweitens ist es ein wichtiges und interessantes Kennzeichen von Rawls' Theorie, daß man, sobald die Grundsätze einmal gewählt sind, allmählich erkennt, was ihre Durchführung erfordern würde, und zwar dadurch, daß man sich einen Vier-Stufen-Gang vorstellt. So soll man sich denken, daß die Beteiligten nach der ersten Stufe, in der sie im Urzustand die Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt haben, zu einer verfassungsgebenden Versammlung übergehen. Dort wählen sie, in Übereinstimmung mit den gewählten Grundsätzen, eine Verfassung und setzen die Grundrechte oder Grundfreiheiten der Bürger fest. In der dritten Stufe, der Stufe der Gesetzgebung, wird die Gerechtigkeit von Gesetzen und politischen

3 Ich habe hier die Bestimmungen des gerechten Sparprinzips und der Chancengleichheit, die in dieser Formulierung des zweiten Prinzips enthalten sind, nicht aufgeführt, da sie für die augenblickliche Diskussion nicht relevant sind.

4 Genau genommen spricht Rawls von einem „Überlegungsgleichgewicht“ („reflective equilibrium“) zwischen Prinzipien und alltäglichen Urteilen, da er sich vorstellt, daß man im Fall anfänglicher Unstimmigkeiten die Wahl hat, die Bedingungen des Urzustands, in der die Grundsätze gewählt werden, oder aber die Urteile im einzelnen zu modifizieren (20 ff.; vgl. dt. 38 ff.).

Programmen beurteilt; wenn verordnete Gesetze gerecht sein sollen, müssen sie sowohl die verfassungsmäßigen Bestimmungen als auch die ursprünglich gewählten Grundsätze erfüllen. Die vierte und letzte Stufe betrifft die Anwendung von Regeln auf Einzelfälle durch die Justiz und andere Behörden.

6.2 Freiheit und Grundfreiheiten

Immer wieder hebt Rawls in seinem Buch den Unterschied zwischen Freiheit und anderen gesellschaftlichen Gütern hervor. Sein Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit ist – in seiner besonderen Gerechtigkeitsvorstellung im Unterschied zu seiner allgemeinen – wie schon erwähnt mit einer Vorrangregel verknüpft, die der Freiheit oder zumindest bestimmten institutionell festgelegten und geschützten Freiheitsformen einen Vorrang zukommen läßt, der die Einschränkung von Freiheit zugunsten anderer Vorteile ausschließt: Freiheit darf nur um der Freiheit selbst willen eingeschränkt werden. Seine allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung weist weder eine derartige Vorrangregel noch eine Forderung auf, die Freiheit müsse so groß wie möglich sein, obwohl sie gleich verteilt sein soll, es sei denn, eine ungleiche Verteilung läßt sich dadurch rechtfertigen, daß sie für jeden von Vorteil ist (62; vgl. dt. 83). Die besondere Gerechtigkeitsvorstellung soll für Gesellschaften maßgebend sein, deren Entwicklung so weit fortgeschritten ist, daß, wie Rawls sagt, „die grundlegenden Bedürfnisse der Individuen erfüllt werden können“ (543; fehlt im Dt.) und die gesellschaftlichen Verhältnisse „die wirksame Einführung von Grundrechten“ (152, 452; vgl. dt. 177) erlauben. Liegen diese günstigen Verhältnisse nicht vor, so kann gleiche Freiheit verweigert werden, soweit dies „zur Anhebung des Zivilisationsniveaus“ erforderlich ist, damit „in absehbarer Zeit diese Freiheiten wirksam werden können“ (152; vgl. dt. 177).

Ich finde es in einigen entscheidenden Punkten ziemlich schwierig, Rawls' komplexe Konzeption zu interpretieren, und ich werde ein erstes Interpretationsproblem hier gleich ausführlich diskutieren. Aber es lohnt vielleicht, darauf hinzuweisen, daß man, um Rawls' Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit gerecht zu werden, nicht nur das in Betracht ziehen darf, was er sagt, wenn er dieses Prinzip ausdrücklich formuliert, erläutert und illustriert. Man muß auch das berücksichtigen, was er über einige Problemkreise sagt, die damit anschei-

nend nichts zu tun haben – gemeint sind insbesondere die natürlichen Pflichten (114 ff., 333 ff.; vgl. dt. 135 ff., 368 ff.), die Verpflichtungen, die sich aus dem Prinzip der Fairneß ergeben (108 ff.; vgl. dt. 130 ff.), Erlaubnisse (116 ff.; vgl. dt. 138 f.) und das Gemeinwohl oder das gemeinsame Interesse (97, 213, 246; vgl. dt. 117, 242, 278), weil dadurch die geringe Möglichkeit für Freiheitsbeschränkungen, die Rawls' Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit als – auf den ersten Blick – einzige zu erlauben scheint, ergänzt werden kann.

Das erste Interpretationsproblem ergibt sich aus folgenden Bedingungen. Rawls bezieht sich in seinem Buch häufig sehr allgemein auf sein erstes Gerechtigkeitsprinzip als „das Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit“ (z. B. 124; vgl. dt. 146) und ähnlich allgemein auf die damit verknüpfte Vorrangregel, die besagt, „Freiheit kann nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“ (250, 302; vgl. dt. 283, 336). Diese sehr allgemein gehaltenen Bezugnahmen auf Freiheit und auch die frühere Formulierung dieses ersten Grundsatzes in den Aufsätzen, nämlich, jeder habe „ein gleiches Recht auf das größte Maß an Freiheit, das mit einer gleichen Freiheit für alle vereinbar ist“⁵, lassen auf eine Ähnlichkeit zwischen seiner und der von Sidgwick kritisierten Konzeption schließen.⁶ Sidgwick ging es vermutlich vor allem um die Formulierung eines Prinzips der größtmöglichen gleichen Freiheit, für das Herbert Spencer sich in seinem längst in Vergessenheit geratenen Buch *Social Statistics* ausgesprochen hatte.⁷ Sidgwick wandte dagegen mit Nachdruck ein, daß einige Freiheitsbeschränkungen, die offensichtlich nötig seien, um Individuen vor anderen Schäden als vor Freiheitsbeschneidung oder Freiheitsberaubung zu bewahren, dadurch nicht erfaßt würden; und daß dadurch letztlich sogar die Institution des Privateigentums ausgeschlossen werde, da etwas privat zu besitzen die Freiheit bedeute, es in einer Weise zu gebrauchen, die anderen versagt sei.

5 Rawls 1958, 164 f.; siehe Rawls 1963, Rawls 1967. Die Formulierung in diesen Aufsätzen sollte nicht mit der Formulierung der „allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung“ in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* verwechselt werden. Siehe 3 ff. (vgl. dt. 19 ff.).

6 Sidgwick, a.a.O., Buch III, Kap. V, §§ 4,5 und Kap. XI, § 5.

7 Siehe H. Spencer, *Social Statistics* (1850). F. W. Maitland erhob gegen Spencers Theorie ähnliche Einwände wie Sidgwick (in: *Collected Papers*, Bd. 1, hrsg. v. H. Fischer, 1911, 247). Maitland betrachtete Spencers Konzeption als praktisch identisch mit Kants Begriff der gegenseitigen Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz, wie sie in der *Rechtslehre* ausgeführt ist. Den Hinweis auf entscheidende Unterschiede zwischen Rawls' Konzeption von Freiheit und Kants Vorstellung der gegenseitigen Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz verdanke ich Prof. B. J. Diggs.

Spencer versuchte, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er sie sich einfach einverleibte; und er kam zu der Überzeugung, daß zumindest im Fall von Grund und Boden nur der gemeinsame Besitz durch eine Gemeinschaft mit „gleicher Freiheit“⁸ vereinbar und daher legitim sei. Rawls zählt das Recht auf persönlichen Besitz, nicht aber den Besitz an Produktionsmitteln ohne nähere Begründung zu den Grundfreiheiten (61; vgl. dt. 82), obwohl das, wie ich später zeigen werde, zu Lasten der Kohärenz seiner Theorie geht.

Rawls' frühere Formulierung seines allgemeinen Prinzips der größtmöglichen gleichen Freiheit – „Jedermann hat ein gleiches Recht auf das größte Maß an Freiheit, das mit der gleichen Freiheit für alle vereinbar ist“ – war also der von Sidgwick kritisierten Konzeption sehr ähnlich. Doch die explizite Formulierung dieses Prinzips in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* ist nicht mehr so allgemein gehalten. Sie bezieht sich nicht auf „Freiheit“, sondern auf Grundfreiheiten, worunter man Freiheiten zu verstehen hat, die gesetzlich anerkannt und vor Übergriffen geschützt sind. Zusammen mit der Vorrangregel lautet die endgültige Formulierung jetzt folgendermaßen:

„Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das mit einem entsprechenden System von Freiheit für alle vereinbar ist ...

Freiheit kann nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten:

- (a) eine weniger umfangreiche Freiheit muß das allen gemeinsame Gesamtsystem von Freiheit stärken;
- (b) eine geringere als gleiche Freiheit muß für die davon Betroffenen annehmbar sein“ (302; vgl. dt. 336 f.).

Aber selbst hier muß man, um ganz genau zu sein, den letzten Satz noch etwas näher erläutern, weil Rawls auch darauf insistiert, daß „für die von der geringeren Freiheit Betroffenen annehmbar“ nicht einfach bedeutet, aus irgendwelchen Gründen annehmbar, sondern nur deshalb annehmbar, weil dadurch ihre übrigen Freiheiten besser geschützt sind (233; vgl. dt. 263).

8 H. Spencer, vgl. Anm. 7.

Die Parteien im Urzustand klassifizieren die Grundfreiheiten,⁹ auf die Rawls' Prinzip sich in dieser Weise bezieht, hinter dem Schleier des Nichtwissens als zur Verfolgung ihrer Ziele unentbehrlich (wie immer diese Ziele sich schließlich gestalten werden) und erkennen damit in ihnen die für die Struktur ihrer Gesellschaft maßgeblichen Faktoren. Kein Wunder also, daß es nicht sehr viele Grundfreiheiten gibt. Rawls faßt sie in einer kurzen Liste, die er im Index eine „Aufzählung“ nennt, zusammen, spricht aber gleichzeitig auch die Warnung aus, es würde sich bei den Grundfreiheiten nur „ganz allgemein gesagt“ (61; fehlt im Dt.) um solche handeln. Die Grundfreiheiten umfassen die politische Freiheit, d. h. das Recht, zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden, die Rede- und Versammlungsfreiheit, die Gewissens- und Gedankenfreiheit, die Freiheit der Person sowie das Recht auf persönliches Eigentum und den Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft.

Das Interpretationsproblem besteht nun darin, ob Rawls' Veränderung der Ausdrucksweise, nämlich der Übergang von einem in ganz allgemeinen Begriffen gefaßten Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit („Jedermann hat ein gleiches Recht auf das größte Maß an *Freiheit*“) zu einem Prinzip, das sich nur auf bestimmte Grundfreiheiten bezieht, eine Veränderung seiner Theorie anzeigt. Handelt es sich in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* bei dem Prinzip der Freiheit noch um dieses ganz allgemeine Prinzip, so daß also gemäß der jetzt angefügten Vorrangregel keine Form der Freiheit eingeschränkt werden darf, es sei denn um der Freiheit willen? Das läßt sich nur schwer mit Bestimmtheit sagen. Ich bin allerdings in diesem entscheidenden Punkt der Auffassung, daß Rawls nicht mehr die ganz allgemeine Theorie vertritt, wie sie in seinen Aufsätzen zum Ausdruck kam; und zwar möglicherweise deshalb nicht mehr, weil er die Schwierigkeiten, auf die Sidgwick und andere hingewiesen haben, ausgeräumt hat. Meiner Meinung nach sprechen – abgesehen von der auffälligen Veränderung der Ausdrucksweise – mehrere Anzeichen dafür, daß Rawls' Prinzip inzwischen auf die Grundfreiheiten beschränkt ist; dabei ist natürlich zu berücksichtigen, daß er selbst die aufgeführte Liste nur als eine Annäherung bezeichnet. Das erste Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß Rawls es nicht für notwendig erachtet, die Anerkennung von Privateigentum als einer Freiheit durch ein allgemeines Prinzip der *maximalen*

9 Z. B., „gleiche Gewissensfreiheit ist der einzige Grundsatz, den die Parteien im Urzustand anerkennen können“ (207; vgl. dt. 235).

gleichen Freiheit oder „ein gleiches Recht auf das größte Maß an Freiheit“ auszugleichen; und er vermeidet die in Herbert Spencers Konzeption auftretenden Schwierigkeiten dadurch, daß er der Forderung nach gleichem Recht auf Eigentum eine neue Bedeutung verleiht. Diese Bedeutung von Gleichheit bezieht sich auf Rawls' Unterscheidung zwischen Freiheit und dem Wert der Freiheit (204, 225 ff.; vgl. dt. 232, 255 ff.). Rawls stellt außer im Falle der *politischen Freiheiten* (dem Recht auf Regierungsteilhabe und der Redefreiheit) nicht die Forderung auf, die Grundfreiheiten müßten in ihrem Wert gleich oder weitgehend gleich sein; so erhebt er, indem er das Recht auf Eigentum als eine gleiche Grundfreiheit anerkennt, weder die Forderung nach Gemeinschaftseigentum, so daß alle das gleiche Eigentum haben, noch fordert er, daß Einzeleigentum dem Umfang nach gleich sein soll. Das nämlich würde bedeuten, darauf zu bestehen, daß der Wert des Rechts auf Eigentum gleich sein soll. Verlangt ist dagegen nur die Erfüllung der rein formalen Bedingung, daß die für den Erwerb, die Verteilung und den Anwendungsbereich der Eigentumsrechte maßgeblichen *Regeln* (63 f.; vgl. dt. 85) für alle gleich sein sollen. Rawls würde in einer Erwiderung auf den bekannten marxistischen Einwand, daß man in diesem Falle sagen müßte, der Bettler und der Millionär hätten gleiche Eigentumsrechte, den Vorwurf akzeptieren; aber gleichzeitig würde er hervorheben, daß – in seinem System – der ungleiche Wert dieser gleichen Eigentumsrechte bis zu dem Punkt reduziert wäre, an dem Ungleichheit durch die Anwendung des Unterschiedsprinzips gerechtfertigt sei; nach diesem Prinzip sind wirtschaftliche Ungleichheiten nur dann gerechtfertigt, wenn sie den am wenigsten Begünstigten Vorteile bringen (204; vgl. dt. 233).

Den zweiten Hinweis darauf, daß Rawls' Prinzip der größtmöglichen Freiheit und dessen Vorrangregel „Freiheit kann nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“ (302; vgl. dt. 336) sich jetzt auf die Grundfreiheiten beschränkt, liefert seine sorgfältige und wiederholte Erklärung, daß, obwohl das Recht auf Eigentum für ihn eine „Freiheit“ darstellt, die Entscheidung zwischen Privatkapitalismus und Staatseigentum an den Produktionsmitteln von den Gerechtigkeitsprinzipien nicht präjudiziert werde (66, 273 f.; vgl. dt. 87, 307 f.). Ob *privates* Eigentum an Produktionsmitteln zugelassen sein soll oder nicht, muß eine Gesellschaft im Lichte der Kenntnis ihrer tatsächlichen Verhältnisse und der Erfordernisse von gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Effizienz entscheiden. Allerdings hätte natürlich eine aus solchen Gründen getroffene Entscheidung, den Privatbesitz auf Konsumgüter zu beschränken, eine

weniger umfangreiche Form von Freiheit zur Folge, als es der Fall wäre, wenn Privatbesitz für alle Formen von Eigentum geltend gemacht werden könnte. Wenn Rawls diese Einschränkung – was Gerechtigkeit betrifft – als zuverlässig akzeptierte, so läge hier ein eklatanter Widerspruch vor, sofern er immer noch das allgemeine Prinzip vertreten würde, es müsse „ein gleiches Recht auf das größte Maß an Freiheit“ geben; denn das hätte nach der Vorrangregel zur Folge, daß *keine Form* von Freiheit ökonomischer Vorteile wegen, sondern nur um der Freiheit selbst willen eingeschränkt oder begrenzt werden dürfte.

Diese Überlegungen sprechen sehr deutlich für die Interpretation, daß Rawls' Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit, so wie es in diesem Buch entwickelt wird, sich nur auf die aufgezählten Grundfreiheiten bezieht, auch wenn diese natürlich nur sehr allgemein benannt sind. Ich gestehe jedoch zu, daß bei dieser Interpretation auch Schwierigkeiten auftreten, die den Schluß nahelegen, Rawls habe seine frühere allgemeine Konzeption von Freiheit nicht vollständig getilgt, wenngleich diese frühere Konzeption – wie ich oben erläutert habe – nicht wirklich damit vereinbar ist, wie Rawls mit den zulässigen Einschränkungen des Rechts auf Eigentum verfährt. Denn es gibt offensichtlich wesentliche Formen von Freiheit – darunter die sexuelle Freiheit und die Freiheit des Alkohol- oder Drogenkonsums – die augenscheinlich nicht unter die allgemein beschriebenen Grundfreiheiten fallen;¹⁰ und doch wäre es höchst erstaunlich, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien nichts über ihre Einschränkung aussagen würden. Seit John Stuart Mills *Über die Freiheit* stehen derartige Freiheiten im Brennpunkt der Diskussion um den richtigen Anwendungsbereich des Strafrechts und anderer Formen gesellschaftlicher Zwangsausübung; und es

10 Man hat mich darauf hingewiesen, daß Rawls diese Freiheiten als Grundfreiheiten betrachten würde, die unter seine umfassende Kategorie der Gewissensfreiheit fallen würden, welche sich nicht nur auf religiöse, sondern auch auf moralische Freiheit bezieht. Aber Rawls' diesbezügliche Ausführungen (205 ff., vgl. dt. 234 ff.) scheinen lediglich die Freiheit des Menschen ins Auge zu fassen, das, was er als moralische *Verpflichtungen* deutet, zu erfüllen; und sexuelle Freiheit würde daher nur für diejenigen unter diese Kategorie fallen, denen sich die Impulse der Leidenschaft als Aufrufe moralischer Pflicht darstellen. Andere vertreten die Ansicht, diese Freiheiten würden unter Rawls' Kategorie der Freiheit der Person fallen. Das aber scheint mit sehr unwahrscheinlich, wenn man sich vor Augen hält, daß Rawls dieser Freiheit das Eigentum zugeordnet hat („Freiheit der Person zusammen mit dem Recht auf persönliches Eigentum“). Erwähnenswert ist darüber hinaus auch noch, daß von sexueller Freiheit als „einer Verhaltensweise“ (331; vgl. dt. 366) gesprochen wird und daß die Möglichkeit einer Kollision von sexueller Freiheit mit „Grundfreiheiten“ (nicht dagegen „anderen Grundfreiheiten“) erwähnt wird.

gibt tatsächlich nur eine Stelle in Rawls' Buch, aus der hervorgeht, daß er der Meinung ist, seine Gerechtigkeitsgrundsätze würden etwas über die Gerechtigkeit der Einschränkung solcher Freiheiten aussagen (331; vgl. dt. 366). In seiner Argumentation gegen die Auffassung, bestimmte Formen sexueller Beziehungen sollten verboten werden, einfach weil sie erniedrigend oder beschämend seien und deshalb einem „perfektionistischen“ Ideal nicht genügen würden, sagt Rawls, daß man sich nicht auf solche perfektionistische Kriterien, sondern auf die Gerechtigkeitsgrundsätze berufen sollte und daß diesen zufolge keine stichhaltigen Gründe für eine Einschränkung vorgebracht werden könnten.

Es gibt in diesem kurzen Abschnitt einiges, das ich nicht verstehe. Rawls sagt hier, die Gerechtigkeit erfordere vor jeder Einschränkung solcher Verhaltensweisen den Nachweis, daß sie entweder die Grundfreiheiten anderer beeinträchtigen, oder „eine natürliche Pflicht oder eine Verpflichtung verletzen“. Hier scheint eine unerklärte Abweichung von dem strengen, im Fall der Grundfreiheiten so häufig bemühten Grundsatz vorzuliegen, daß Freiheit nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden dürfe. Gibt es demnach eine zweitrangige Garnitur von Prinzipien für Freiheiten, die keine Grundfreiheiten sind? Diese Lösung brächte ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich. Bei den natürlichen Pflichten, auf die Rawls sich hier bezieht, und dem Prinzip, aus dem sich Verpflichtungen wie beispielsweise die Verpflichtung, ein Versprechen zu halten, ableiten lassen, handelt es sich nach Rawls um Grundsätze für das Verhalten von *Individuen*; diese natürlichen Pflichten werden von den Parteien im Urzustand gewählt, und zwar nach der erfolgten Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien als den Grundsätzen für *Institutionen*, die, wie ich annehme, das Recht mit einschließen. Wenn Freiheit eingeschränkt werden kann, um die Verletzung solcher natürlicher Pflichten und Verpflichtungen zu verhindern, so kann dies den Bereich der Freiheit ernstlich einengen; denn zu den natürlichen Pflichten gehören die Pflicht, anderen zu helfen, soweit dies ohne große Mühe möglich ist, die Pflicht, Achtung und Höflichkeit zu zeigen, wie auch die Pflichten, gerechte Institutionen zu unterstützen, Unschuldige nicht zu schädigen und kein unnötiges Leid zu verursachen. Dazu kommt: da es von den Parteien im Urzustand heißt, daß sie die Gerechtigkeitsprinzipien als Grundsätze für Institutionen wählen, *ehe* sie die natürlichen Pflichten für Individuen wählen, wird nicht ersichtlich, wie die ersteren die letzteren verkörpern können; das nämlich gibt Rawls zu verstehen, wenn er sagt, die Gerechtigkeitsgrundsätze würden vor jeder Einschränkung von

Verhaltensweisen den Nachweis erfordern, daß diese entweder Grundfreiheiten beeinträchtigen oder Verpflichtungen verletzen.

Hoffentlich habe ich nicht zu viel aus dem gemacht, was bei Rawls ein eher beiläufiger Hinweis auf Freiheiten ist, die nicht unter seine Kategorie der Grundfreiheiten zu fallen scheinen, die aber im Mittelpunkt einiger berühmter Diskussionen über die Freiheit stehen. Mir wird allerdings aus seinem Buch nicht deutlich, wie Rawls diese von mir erwähnten Schwierigkeiten auflösen würde; und ich werde im folgenden die damit zusammenhängende Frage stellen, ob auch Freiheiten, bei denen es sich unmißverständlich um Grundfreiheiten handelt, dann eingeschränkt werden können, wenn ihre Ausübung eine Verletzung natürlicher Pflichten oder Verpflichtungen mit sich bringt.

6.3 Einschränkung von Freiheit um der Freiheit willen

Ich wende mich jetzt dem Prinzip zu, daß Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden dürfen. Rawls bringt dieses Prinzip auf mehrere unterschiedliche Weisen zum Ausdruck. Er sagt, Grundfreiheiten dürften nur um eines größeren „Gesamtsystems von Freiheit“ (203; vgl. dt. 231) willen eingeschränkt oder ungleich verteilt werden; weiterhin sagt er, die Einschränkung müsse zu „einer größeren gleichen Freiheit“ (229; vgl. dt. 260) oder „dem besten Gesamtsystem von gleicher Freiheit“ (203; vgl. dt. 232) führen; oder sie müsse dieses System „stärken“ (250, vgl. dt. 283) oder „alles in allem einen Gewinn für ... Freiheit“ (244; vgl. dt. 276) darstellen.

Was heißt das also: die Freiheit um der Freiheit willen einschränken? Rawls führt eine Reihe von Beispielen an, die sein Prinzip zulassen würde. Der einfachste Fall ist die Einführung von Verfahrensregeln für Diskussionen (203; vgl. dt. 231), die die Freiheit einschränken zu reden, wann immer man möchte. Ohne diese Einschränkung wäre die Freiheit, zu sagen und zu vertreten, was man möchte, stark behindert und würde an Wert verlieren. Wie Rawls feststellt, sind solche Regeln für eine „ergiebige“ (203; vgl. dt. 231) Diskussion notwendig; offenkundig wird bei der Einführung solcher Regeln eine Bilanz gezogen, und diejenige Freiheit, die als weniger wichtig oder weniger wertvoll eingeschätzt wird, wird der anderen Freiheit untergeordnet. In diesem sehr einfachen Fall

scheint es eine ganz klare Antwort auf die Frage zu geben, welche der beiden hier konfligierenden Freiheiten wertvoller sei, da, ganz unabhängig davon, wie die in der Diskussion verfolgten Ziele auch aussehen, die Freiheit, Gedanken im Gespräch auszutauschen, ihrer Förderung in jedem Falle dienlicher ist als die Freiheit, Kommunikation zu unterbrechen. Das bedeutet für mich – wie irreführend das auch sein mag –, daß selbst ein so einfacher Fall nach dem Muster beschrieben wird, daß die Auflösung konfligierender Freiheiten ein „größeres“ oder „stärkeres“ Gesamtsystem von Freiheit zur Folge hat; denn diese Ausdrücke lassen darauf schließen, es gehe um keinen anderen Wert als den der Freiheit und ihrer Dimensionen wie z. B. Umfang, Ausmaß oder Stärke. Offen gesagt ist das, was derartige Diskussionsregeln garantieren sollen, nicht eine *größere* oder umfangreichere Freiheit, sondern eine Freiheit, etwas zu tun, das für jede rationale Person wertvoller oder, wie Rawls selbst sagt, „ergiebig“ ist als die durch die Regeln untersagten Aktivitäten. Es muß also bei der Auflösung konfligierender Freiheiten irgendein Kriterium für die Bewertung der verschiedenen Freiheiten mit im Spiel sein. Doch Rawls erweckt den Anschein, als wäre das System der „Grundfreiheiten“ in sich geschlossen und als ließen sich Konflikte innerhalb dieses Systems ohne jede Berufung auf einen anderen Wert als den der Freiheit und ihres Ausmaßes lösen.

Zwar gibt es einige Fälle, auf die sich Rawls' Vorstellung von einer größeren oder umfangreicheren Freiheit, die sich aus einer sinnvolleren Auflösung von Konflikten zwischen Freiheiten ergibt, anwenden läßt. Rawls führt ein recht deutliches Beispiel an, wenn er sagt, daß nach dem Prinzip der Einschränkung von Freiheit nur um der Freiheit willen eine Einberufung zum Wehrdienst zulässig wäre für den Fall eines Krieges, der wirklich der Verteidigung freier Institutionen im eigenen Land oder im Ausland dient. In diesem Fall kann man plausibel argumentieren, daß nur Ausmaß oder Umfang von Freiheit auf dem Spiel stünden; die zeitlich begrenzte Freiheitsbeschränkung, die der Wehrdienst mit sich bringt, könnte erlaubt werden, damit größere Übergriffe auf die Freiheit verhindert oder ausgeschaltet werden könnten. In ähnlicher Weise läßt sich auch die im Namen der öffentlichen Ordnung und Sicherheit verfügte Einschränkung, auf die Rawls sich häufig bezieht, einfach dadurch rechtfertigen, daß sie ihrerseits größere oder umfangreichere Behinderungen der Handlungsfreiheit verhindern würde. Aber es gibt ganz sicher auch wichtige Fälle konfligierender Grundfreiheiten, in denen es bei der Lösung

des Konflikts wie in dem einfachen Fall der Diskussionsregeln um eine Abwägung der relativen Werte unterschiedlicher Verhaltensweisen gehen muß und nicht ausschließlich um Ausmaß oder Umfang von Freiheit. Ein derartiger Konflikt, der dem Rawlsschen Vier-Stufen-Gang entsprechend auf der einer verfassungsgebenden Versammlung analogen Stufe gelöst werden muß, ist der Konflikt zwischen der Freiheit der Rede und der Freiheit der Person sowie der Freiheit, durch eine demokratisch gewählte Legislative an der Regierung teilzuhaben (228–30; vgl. dt. 258–61). Rawls geht bei der Diskussion dieses Konflikts davon aus, daß die Freiheit der Regierungsteilhabe dann als eingeschränkt anzusehen sei, wenn es verfassungsmäßige Grundrechte gibt, die die Redefreiheit oder die Freiheit der Person des einzelnen vor einer Regelung durch einen allgemeinen Mehrheitsbeschluß der Legislative schützen. Er sagt, die Art der Argumentation zugunsten einer solchen Einschränkung, wie seine Gerechtigkeitsgrundsätze sie erfordern, sei „eine Rechtfertigung, die sich nur auf eine größere gleiche Freiheit beruft“ (229; vgl. dt. 260). Zwar räumt er ein, daß unterschiedliche Meinungen über den Wert der konfligierenden Freiheiten sich darauf auswirken, wie verschiedene Personen diesen Konflikt beurteilen. Aber dennoch besteht er darauf, man müsse, um zu einer gerechten Lösung des Konflikts zu kommen, den Punkt aufsuchen, an dem „die Bedrohung der Freiheit durch den geringfügigen Verlust an Kontrolle über die Inhaber politischer Macht ganz genau aufgewogen wird durch die Sicherung von Freiheit, die durch die verstärkte Anwendung von Verfassungsvorschriften gewonnen wird“ (230; vgl. dt. 260). Ich für meine Person kann allerdings nicht verstehen, wie man sich ein derartiges Aufwiegen oder Bilanzziehen vorstellen soll, wenn man sich, wie Rawls sagt, dabei nur auf „eine größere Freiheit“ beruft.

Diese Schwierigkeiten mit dem Begriff einer größeren Gesamtfreiheit oder eines größeren Systems von Freiheit, das sich aus der gerechten Lösung eines Konflikts zwischen Freiheiten ergibt, stellen sich mir noch dringlicher angesichts der Rawlsschen Beschreibung des Standpunkts, von dem aus seiner Meinung nach alle derartigen Konflikte zwischen Freiheiten gelöst werden sollen – ob sie nun auf der verfassungsgebenden Stufe des Vier-Stufen-Gangs, wie im zuletzt betrachteten Fall, oder auf der Stufe der Gesetzgebung in Zusammenhang mit anderen Dingen auftreten.

Rawls sagt, daß im Falle konfligierender Freiheiten die Lösung, die „das beste Gesamtsystem“ garantieren soll, vom Standpunkt des „repräsentativen gleichen

Bürgers“ aus erfolgen müsse und man sich fragen müsse, welche Lösung „er rationalerweise bevorzugen würde“ (204; vgl. dt. 232). Das zieht, so sagt er, die Anwendung des Prinzips des Gemeinwohls oder des gemeinsamen Interesses nach sich, das jene Bedingungen auswählt, die nötig sind, damit „alle in gleicher Weise ihre Ziele fördern“ können, oder die die „gemeinsamen Ziele näherbringen“ werden (97; vgl. dt. 117). Es ist natürlich leicht einzusehen, daß man bei sehr einfachen Konflikten zwischen Freiheiten, wie beispielsweise dem Fall der Diskussionsregeln, mit der These, sie ließen sich durch den Bezug auf diesen Standpunkt lösen, auf Verständnis trifft. Denn für so einfache Fälle kann man sicherlich zu Recht behaupten, daß, welche Ziele ein Mensch auch haben mag, er als vernünftiges Wesen die Notwendigkeit der Einschränkungen, die ihm bei der Verwirklichung seiner Ziele einen Erfolg ermöglichen sollen, einsehen wird; und das läßt sich, unter der Voraussetzung, daß solche Einschränkungen für alle gleich notwendig sind, durch den Begriff des „Gemeinwohls“ ausdrücken. Aber es wäre absolut falsch, diesen einfachen Fall zu verallgemeinern. Andere Konflikte zwischen Freiheiten können so aussehen, daß unterschiedliche Lösungen des Konflikts den Interessen verschiedener Menschen entsprechen, die über die relativen Werte, die sie den konfligierenden Freiheiten beimessen, verschiedener Ansicht sind. In solchen Fällen wird es keine Lösung geben, die ausschließlich durch den Bezug auf das Gemeinwohl gefunden wird. So scheint es in dem oben erörterten Fall auf der verfassungsgebenden Stufe kaum einleuchtend, wie der Konflikt durch den Bezug auf den repräsentativen gleichen Bürger gelöst werden kann, ohne daß man sich auf utilitaristische Überlegungen oder eine Vorstellung davon beruft, worauf alle Individuen im Sinne der menschlichen Würde oder des Moralrechts einen moralischen Anspruch haben. Vor allem aber bietet die allgemeine Strategie, die Rawls den Parteien im Urzustand zuschreibt, nämlich diejenige Alternative zu wählen, die sich aus der besten schlechtesten Position ergibt, keine Hilfe, es sei denn in so eindeutigen Fällen wie dem Fall der Diskussionsregeln. Da kann man natürlich argumentieren, es sei besser, durch vernünftige Regeln eingeschränkt, als einer unregelmäßigen Unterbrechung ausgesetzt zu sein, so daß es also rational ist, die Freiheit zu sprechen, wann man möchte, gegen den nützlicheren Vorteil einzutauschen, mehr oder weniger wirkungsvoll das mitteilen zu können, was man möchte. Oder, um den gleichen, wirklich sehr einfachen Aspekt in der Maximin-Terminologie, die Rawls häufig auf recht einleuchtende Weise verwendet, zu formulieren: die schlechteste Po-

sition mit Regel (man darf nicht unterbrechen, bekommt aber Zeit zu sprechen, ohne daß man unterbrochen wird) ist besser als die schlechteste Position ohne Regel (man ist ständig Unterbrechungen ausgesetzt, kann aber auch jederzeit selbst unterbrechen).

Derart einfache Fälle treten in der Tat dort auf, wo man sagen kann, alle „gleichen Bürger“, wie sehr sie sich auch in ihren individuellen Neigungen oder Wünschen unterscheiden, würden, soweit sie rational sind, im Falle konfligierender Freiheiten eine bestimmte Alternative vorziehen. Ich verstehe allerdings nicht, wie die Vorstellung der rationalen Präferenz des repräsentativen gleichen Bürgers bei der Lösung von Konflikten helfen kann, wenn vernünftige Menschen in der Bewertung konfligierender Freiheiten unterschiedlicher Auffassung sein können und es keine offensichtlich beste schlechteste Position gibt, die ein rationaler Mensch bevorzugen würde. Zwar gibt es auf jenen Stufen des Vier-Stufen-Gangs, auf denen solche Konflikte gelöst werden müssen, keinen Schleier des Nichtwissens, der denjenigen, die Entscheidungen zu treffen haben, die Kenntnis vorenthält, welche Anteile der Bevölkerung welche Alternative bevorzugen. Allerdings glaube ich nicht, daß Rawls derartige Kenntnisse bei der Argumentation darüber, was für den repräsentativen gleichen Bürger eine rationale Präferenz darstellen würde, für relevant erachten würde. Denn das wäre nur dann relevant, wenn man sich vorstellt, daß diese repräsentative Person auf irgendeine Weise (vielleicht durch die relative Stärke oder Intensität ihrer konfligierenden Wünsche) die Verteilung von unterschiedlichen Präferenzen in der Bevölkerung widerspiegelt. Das aber käme faktisch einem utilitaristischen Kriterium gleich; einem Kriterium, das mit Sicherheit in Rawls' Überlegungen keinen Platz hat. Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß ich nicht daran Anstoß nehme, daß Rawls' Anrufung der „rationalen Präferenz des repräsentativen gleichen Bürgers“ kein Entscheidungsverfahren bereitstellt, das für alle Fälle eine eindeutige Antwort liefert. Nur verstehe ich nicht – außer in den ganz simplen Fällen –, mit welcher Art von Argumentation gezeigt werden soll, worin die rationale Präferenz des repräsentativen gleichen Bürgers besteht und in welchem Sinn sie auf „eine größere Freiheit“ hinausläuft.

Natürlich steht es Rawls frei zu sagen, wie er es ja auch tut, die Argumente bezüglich der rationalen Präferenz des repräsentativen gleichen Bürgers seien häufig genau ausgewogen, und in solchen Fällen sei die Gerechtigkeit unbestimmt. Aber ich kann mir nicht denken, daß er der Meinung ist, Ge-

rechtigkeit habe immer dann unbestimmt zu sein, wenn verschiedene Personen Alternativen unterschiedlich bewerten. Er macht es sogar sehr deutlich, daß trotz solcher Unterschiede in der Bewertung die Gerechtigkeit tatsächlich gewisse verfassungsmäßige Schutzmaßnahmen für die individuelle Freiheit erfordert, auch wenn diese die Freiheit der Regierungsteilhaber einschränken.¹¹ Die einzige Form von Unbestimmtheit, die er in diesem Zusammenhang ins Auge faßt, bezieht sich auf die besondere Art der verfassungsmäßigen Schutzmaßnahmen, die aus einer Reihe von Alternativen, die alle den Gerechtigkeitsgrundsätzen genügen, ausgewählt werden müssen. Wenn aber schon die Meinungen über die Kernfrage geteilt sind (nämlich, ob die Macht der Legislative zum Schutz der individuellen Freiheit eingeschränkt werden soll oder nicht), dann verstehe ich nicht, was für eine Art von Argumentation das sein soll, von der man den Nachweis dafür erwartet, daß der repräsentative gleiche Bürger eine positive Antwort auf diese Kernfrage vorziehen würde, weil dadurch „die größere Freiheit“ gewährleistet wäre.

Dieses Problem macht mir sogar noch bei relativ unbedeutenden Fällen zu schaffen, für die man die Schlußfolgerung, daß Gerechtigkeitsgrundsätze unbestimmt sind, durchaus akzeptieren könnte. Nehmen wir einmal an, der Gesetzgeber hat den Anwendungsbereich der Rechte auf Ausschließung festzusetzen, die durch das Privateigentum an Grund und Boden, das für Rawls eine Grundfreiheit darstellt,¹² impliziert sind; und diese Grundfreiheit kollidiert mit anderen Grundfreiheiten. Manche Leute sind vielleicht dafür, daß die Bewegungsfreiheit nicht durch die Rechte der von Gesetzen gegen unbefugtes Betreten unterstützten Landeigentümer eingeschränkt wird; andere,

11 „Die Freiheiten der gleichen Bürgerrechte müssen in die Verfassung eingebaut und durch sie geschützt sein“ (197; vgl. dt. 225). „Wenn ein Grundrechtskatalog, der Gewissens-, Gedanken- und Versammlungsfreiheit garantiert, wirksam wäre, sollte er auch in Kraft gesetzt werden“ (231; vgl. dt. 261 f.).

12 Michael Lesnoff hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß Rawls das Privateigentum an Grund und Boden vielleicht nicht als eine Grundfreiheit betrachtet, da, wie schon erwähnt, die Gerechtigkeit nach Rawls die Frage nach dem Privateigentum an Produktionsmitteln offen läßt. Mir ist jedoch nicht klar, was in den Bereich derjenigen Grundfreiheit fällt, die Rawls als „das Recht auf (persönliches) Eigentum“ beschreibt (61; vgl. dt. 82). Würde sie Landbesitz zu Gartenzwecken oder (im Fall einer Staatswirtschaft) ein entsprechendes Pachtverhältnis mit dem Staat umfassen? Wenn nicht, dann ließe sich das Beispiel aus dem Text abwandeln in das Beispiel eines Konflikts zwischen der Bewegungsfreiheit von Fußgängern und den Rechten von Autofahrern.

ob sie nun Landeigentümer sind oder nicht, sind vielleicht dafür, daß es gewisse Einschränkungen gibt. Wenn die Gerechtigkeit in diesem nicht sehr bedeutenden Fall konfligierender Freiheiten unbestimmt ist, dann würde man zweifellos auf das, was Rawls Verfahrensgerechtigkeit nennt, zurückgreifen und die Mehrheitsentscheidung einer unter einer gerechten Verfassung und mit einem fairen Verfahren arbeitenden Legislative akzeptieren; auch wenn man vom Ergebnis nicht sagen kann, daß es ein an sich gerechtes Ergebnis ist. Aber vermutlich müssen die Gesetzgeber, da es sich um einen, wenn auch unbedeutenden Fall konfligierender Freiheiten handelt, bei ihren Überlegungen, welche Maßnahmen sie treffen und wie sie entscheiden sollen, sich gleich von Anfang an die Frage stellen, welche Alternative ein repräsentativer gleicher Bürger, soweit er rational ist, vorziehen würde; auch wenn die Entdeckung, daß es auf diese Frage keine bestimmte Antwort gibt, unausweichlich ist. Doch Unbestimmtheit und Unverständlichkeit sind nicht dasselbe; und mir geht es hier um die Verständlichkeit des Problems. Was haben die Gesetzgeber in solchen Fällen im Sinn, wenn sie sich fragen, welche Alternative der repräsentative gleiche Bürger rationalerweise vorziehen würde, weil sie die größere Freiheit gewährleistet, wenn sie wissen, daß manche Leute das Recht auf ungestörtes Eigentum vielleicht höher schätzen als die Bewegungsfreiheit, andere dagegen nicht? Wenn man die Frage umformuliert – was nach Rawls möglich ist – in eine Frage, die das Prinzip des Gemeinwohls betrifft, dann wird daraus vermutlich die Frage werden, welche Alternative auf lange Sicht gesehen dem Wohl aller oder den gemeinsamen Zielen aller am meisten entgegenkommt. Das könnte eine grundsätzlich beantwortbare Frage sein, wenn sie einfach als die Frage aufgefaßt werden könnte, welche Alternative dem allgemeinen Wohl sehr wahrscheinlich am meisten entgegenkommen würde, und das allgemeine Wohl dabei so zu verstehen ist, daß es neben der Freiheit auch noch wirtschaftliche und andere Vorteile mit einschließt. Könnte beispielsweise gezeigt werden, daß unbeschränkte Bewegungsfreiheit in bezug auf Grund und Boden zu einer schlechteren Nahrungsversorgung aller führen würde und daß sich aus der anderen Alternative dagegen wahrscheinlich keine alle betreffenden schlimmen Konsequenzen ergeben würden, dann sollte der Konflikt durch eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit beigelegt werden. Doch diese Deutung des Problems im Sinne des allgemeinen Wohls scheint durch das Prinzip ausgeschlossen, daß Freiheit nur um der Freiheit willen,

nicht aber gesellschaftlicher oder ökonomischer Vorteile wegen eingeschränkt werden dürfe. Ich bin deshalb der Meinung, daß die Vorstellung der rationalen Wahl des repräsentativen gleichen Bürgers weiterer Klärung bedarf.

6.4 Einschränkung von Freiheit, um Schaden oder Leid zu verhüten

Ich wende mich jetzt der Frage zu, ob das Prinzip der Einschränkung von Freiheit nur um der Freiheit willen neben der Einengung der Handlungsfreiheit noch andere geeignete Beschränkungen für Verhaltensweisen vorsieht, durch die anderen Leid oder Unglück zugefügt wird. Bei derartigen schädlichen Verhaltensweisen würde es sich in bestimmten Fällen um die Ausübung von Grundfreiheiten, wie beispielsweise der Redefreiheit oder des Gebrauchs von Eigentum, handeln; in anderen Fällen kann es sich dagegen auch um die Ausübung einer Freiheit handeln, die von Rawls nicht als Grundfreiheit eingestuft wurde. Es wäre merkwürdig, wenn Gerechtigkeitsgrundsätze, von denen Rawls behauptet, sie befänden sich mit den alltäglichen wohlüberlegten Urteilen in Übereinstimmung, bestimmte Gesetze wirklich ausschließen müßten (weil sie Freiheit einschränken würden, aber nicht um der Freiheit willen), wie z. B. Gesetze zum Schutz vor Beleidigung oder Verleumdung oder zum Schutz vor Veröffentlichungen, die die Privatsphäre grob verletzen, oder auch Einschränkungen des Gebrauchs von Eigentum (z. B. Autos), die dem Schutz der Umwelt und allgemeiner gesellschaftlicher Annehmlichkeiten dienen. Die Einschränkungen dieser Grundfreiheiten – der Redefreiheit und des Rechts auf Privateigentum – werden gewöhnlich nicht so empfunden, daß man Freiheit gegen Freiheit aushandelt, sondern daß man Freiheit eintauscht gegen den Schutz vor Schaden oder den Verlust von Annehmlichkeiten oder auch gegen andere Faktoren, die wirklich von Nutzen sind.

Es gibt zwei Weisen, auf die Rawls' Grundsätze diese Lücke vielleicht wenigstens teilweise füllen können.¹³ Rawls könnte je nach Fall mehr oder weniger

13 Prof. Dworkin und Michael Lesnoff haben mich darauf hingewiesen, daß das, was ich hier als „Lücke“ beschreibe, faktisch vielleicht gar nicht existiert, da Rawls sich die Grundfreiheiten vielleicht als von Anfang an eingeschränkt vorstellt, so daß sie die Freiheit, in einer Weise zu handeln, die den Interessen oder den Freiheiten anderer abträglich ist, gar nicht mit einschließen. Es ist sicherlich

plausibel argumentieren, daß eine unbeschränkte Freiheit, anderen das zuzufügen, was man Schaden oder Leid nennt, tatsächlich die Handlungsfreiheit des Opfers auf die eine Weise oder sogar beide Weisen einschränken würde. Der zugefügte physische Schaden könnte tatsächlich die Handlungsmöglichkeit beeinträchtigen, oder das Wissen, daß solche schädlichen Handlungen nicht verboten wären, könnte unter den potentiellen Opfern eine Situation der Angst und Unsicherheit erzeugen, die sie in ihren Handlungen schwer behindern würde. Eine derartige Argumentation aber scheint in keiner Weise einleuchtend, es sei denn, es handelt sich um Verhaltensweisen, durch die Individuen ernsthafter physischer Schaden zugefügt wird. Aber selbst dann, wenn derartige Einschränkungen als vernünftige Freiheitsopfer akzeptiert werden, scheint es klar, daß, wenn dem Schmerz, dem Leid und dem Elend nicht auch unabhängig von der Tendenz schädlicher Verhaltensweisen, das Opfer in seinen Handlungen zu behindern oder es handlungsunfähig zu machen, eine eigene Bedeutung zukäme, die Bilanz in der Tat häufig anders aussehen würde.

An diesem Punkt erhebt sich jedoch die Notwendigkeit, noch einmal jene natürlichen Pflichten in Betracht zu ziehen, die Grundsätze für individuelles Verhalten darstellen, im Unterschied zu den Gerechtigkeitsprinzipien, bei denen es sich um Grundsätze für Institutionen handelt. Diese Pflichten umfassen die Pflicht, andere nicht zu schädigen und kein „unnötiges Leid“ zu verursachen, und ebenso die Pflicht, anderen zu helfen. Bei der Diskussion über die Annahme solcher Pflichten gehen nach Rawls die Parteien im Urzustand davon aus, daß die Vorteile aus diesen Pflichten die Belastungen überwiegen. Natürliche Pflichten stellen also Fälle dar, in denen, wie in dem einfachen Fall der Diskussionsregeln, die beste schlechteste Position für alle rationalen Personen festgestellt werden kann, und zwar in diesen Fällen sogar hinter dem Schleier des Nichtwissens. Sogar da wird es sich für die Beteiligten als rationale, von Selbstinteresse geleitete Personen herausstellen, daß es beispielsweise besser

mit einem Großteil von Rawls' Diskussion der Grundfreiheiten vereinbar, seine zugegebenermaßen grobe Beschreibung dieser Freiheiten so aufzufassen, als würden nach der Lösung von Konflikten zwischen den verschiedenen Freiheiten und den Interessen oder Freiheiten anderer einfach Verhaltensbereiche bezeichnet, innerhalb derer die Beteiligten in der ursprünglichen Situation bestimmte Rechte klassifizieren. Aber dennoch stimmt dies weder mit Rawls' Darstellung der Grundfreiheiten als konfliktträchtig überein noch mit seiner Darstellung, daß die Konflikte nicht von den Parteien im Urzustand gelöst werden, sondern durch die verfassunggebende Versammlung oder die Gesetzgeber, die sich den Standpunkt des repräsentativen gleichen Bürgers zu eigen machen.

ist, daran gehindert zu sein, Grausamkeit gegenüber anderen auszuüben, und vor ihnen geschützt zu sein, als der Grausamkeit der anderen ausgeliefert zu sein und die Möglichkeit zu haben, selbst Grausamkeit auszuüben; und daß es besser ist, anderen, die sich in Not befinden, bescheidene Hilfe leisten zu müssen, als nie damit rechnen zu können, daß einem solche Hilfe zuteil wird. Es zeigt sich also, daß diese natürlichen Pflichten einen Teil der Lücke ausfüllen könnten, die das Prinzip, daß Freiheit nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden dürfe, offen läßt; falls Rawls meint (auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt), daß auch die Grundfreiheiten eingeschränkt werden dürften, wenn ihre Ausübung gegen eine natürliche Pflicht verstoßen würde. Aber diese natürlichen, hinter dem Schleier des Nichtwissens gewählten Pflichten würden sich wiederum nur in sehr eindeutigen Fällen bewähren, in denen die Vorteile der Einschränkungen in den Augen aller rationalen Personen die Belastungen deutlich überwiegen würden. Das wird jedoch dann nicht helfen, wenn von verschiedenen Individuen im Lichte ihrer unterschiedlichen Interessen vernünftigerweise unterschiedliche Wahlen getroffen werden könnten; und mir scheint, daß dies sehr häufig der Fall sein wird. Einige Leute könnten es, ihrer allgemeinen Veranlagung entsprechend, vernünftigerweise vorziehen, andere verleumden oder in deren Privatsphäre eindringen zu dürfen oder die Möglichkeit zu haben, von ihrem Eigentum auf jede ihnen genehme Weise Gebrauch zu machen; und sie würden dafür bereitwillig das Risiko eingehen, der Ausübung dieser Praktiken durch andere und den Konsequenzen, die solche Praktiken für sie selbst und die allgemeine gesellschaftliche und natürliche Umgebung haben könnten, ausgesetzt zu sein. Andere wären dagegen nicht bereit, für eine unbegrenzte Freiheit in diesen Dingen einen solchen Preis zu zahlen, da sie, ihrer Veranlagung entsprechend, den durch die Einschränkungen gewährleisteten Schutz höher als die uneingeschränkte Freiheit bewerten würden. In solchen Fällen können Einschränkungen der Grundfreiheiten der Rede oder des Privateigentums nicht als eine Angelegenheit der natürlichen Pflichten hingestellt werden, indem man davon ausgeht, rationale Menschen würden unabhängig von ihrer spezifischen Veranlagung für diese Einschränkungen genauso optieren wie für allgemeine Einschränkungen des Tötens oder der Gewaltanwendung.

Man darf dabei natürlich keinesfalls vergessen, daß für Rawls die Moral sich nicht in der Gerechtigkeit erschöpft. So bestehen seiner Meinung nach Forderungen und sogar Pflichten in bezug auf Tiere und die übrige Natur, die

den Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie übersteigen, soweit man darunter eine Theorie dessen versteht, was man rationalen Individuen schuldig ist (512; vgl. dt. 556). Aber selbst wenn es solche moralischen Pflichten – sogar hinsichtlich rationaler Wesen – gibt, so glaube ich dennoch nicht, daß Rawls sie als zusätzliche Gerechtigkeitsgrundsätze, die für Institutionen gelten, auffassen würde. Ich nehme daher an, daß Einschränkungen von Grundfreiheiten, die deshalb durch die Gerechtigkeitsgrundsätze ausgeschlossen sind, weil es sich bei ihnen nicht um Einschränkungen von Freiheit um der Freiheit willen handelt, nicht einseitig durch eine Berufung auf andere Moralprinzipien als gerecht erwiesen gelten könnten. Es geht hier nicht darum, daß die Rawlssche Gerechtigkeit sich in bestimmten Punkten hinsichtlich der Angemessenheit gewisser Freiheitsbeschränkungen als unbestimmt erweist. Sie ist, ganz im Gegenteil, nur allzu bestimmt, da solche Einschränkungen als faktisch ungerecht ausgeschlossen zu sein scheinen, weil sie Freiheit nicht ausschließlich um der Freiheit willen einschränken. Ich nehme an, Rawls würde dieses Problem nicht einfach dadurch lösen wollen, daß er seine Gerechtigkeitsgrundsätze einfach um einen Zusatz erweitert, der die Einschränkung einer Freiheit erlauben würde, wenn ihre Ausübung nicht nur gegen die natürlichen Pflichten, sondern gegen ethische Forderungen überhaupt verstoßen würde; denn das würde, so scheint mir, dem durchgängig liberalen Tenor seiner Theorie zuwiderlaufen.

6.5 Die Wahl der Grundfreiheiten

Das wichtigste allgemeine Argument, das sich aus diesen einzelnen Einwänden ergibt, ist meiner Meinung nach das folgende. Jedes System, das die allgemeine Verteilung von Handlungsfreiheit in einer Gesellschaft regelt, geht notwendigerweise zweifach vor: erstens stattet es die Individuen mit den Vorteilen dieser Freiheit aus; doch zweitens setzt es sie allen Nachteilen aus, die ihnen aus der Ausübung dieser Freiheiten durch andere erwachsen können. Diese Nachteile umfassen nicht nur den Fall, auf den Rawls sich konzentriert, nämlich die Kollision mit den Grundfreiheiten eines anderen Individuums, sondern sie umfassen ebenso die verschiedenen Formen von Schaden, Schmerz und Leiden, gegen die Rechtssysteme gewöhnlich durch restriktive Gesetze Schutz bieten. Diese Art von Schaden kann auch die Zerstörung von Formen des gesellschaftlichen

Lebens oder von gesellschaftlichen Annehmlichkeiten beinhalten, die andernfalls den Individuen zugänglich gewesen wären. Ob nun jemand ein Interesse daran hat zu wählen, daß eine bestimmte Freiheit allgemein verteilt sein soll oder nicht, hängt davon ab, ob für ihn die Vorteile aus der Ausübung dieser Freiheit die verschiedenen Nachteile überwiegen, die ihm aus der allgemeinen Ausübung dieser Freiheit durch andere entstehen. Ich glaube nicht, daß Rawls das in seiner Diskussion konfligierender Freiheiten hinreichend berücksichtigt. Er berücksichtigt es, wie ich meine, deshalb unzureichend, weil seine Konzeption erfordert, daß Freiheit nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden kann und daß bei Konfliktlösungen nur Ausmaß oder Umfang von Freiheit maßgeblich sein dürfen. Dadurch werden die Eigenschaften der verschiedenen Vorteile und Nachteile, die bei derartigen Konfliktlösungen eine Rolle spielen müssen, verschleiert. Auch verleitet ihn seine Konzeption dazu, die Eigenschaften aller Konflikte, mit Ausnahme der allereinfachsten, nur unzureichend darzustellen; gemeint sind die Konflikte zwischen Freiheit und anderen Vorteilen, die von den Beteiligten im Urzustand gelöst werden, wenn sie die natürlichen Pflichten wählen. Ich glaube, Rawls berücksichtigt es durchweg nicht genügend, daß es bei der Entscheidung, ob die allgemeine Verteilung einer bestimmten Freiheit in jemandes Interesse liegt, immer ein Abwägen der Vorteile und Nachteile geben muß, da die Ausübung dieser Freiheit durch andere die Vorteile aus der eigenen Ausübung dieser Freiheit überwiegen könnten. Ein bedenkliches Anzeichen dafür, daß Rawls das ignoriert, zeigt sich in seiner Feststellung, daß „es vom Standpunkt des Urzustands aus rational ist“, daß die Menschen soviel Freiheit wie möglich haben möchten, „denn sie sind nicht gezwungen, mehr davon zu akzeptieren, wenn sie nicht wollen; auch leidet niemand unter einer größeren Freiheit“ (143; vgl. dt. 166). Ich finde das irreführend, weil es am Kern der Sache vorbeizugehen scheint. Wie groß nämlich auch für sich genommen der Vorteil für einen einzelnen aus der Ausübung einer Freiheit sein mag, so kann er doch aufgewogen werden durch die Nachteile, die sich für ihn aus der allgemeinen Verteilung dieser Freiheit in der Gesellschaft, der er angehört, ergeben können.

Die detaillierten Einwände, die ich bisher vorgebracht habe, beziehen sich auf die *Anwendung* von Rawls' Prinzip der größtmöglichen gleichen Freiheit. Wenn allerdings das allgemeine Argument, das ich im letzten Absatz angeführt habe, gültig ist, dann ist davon nicht nur die Anwendung der einmal gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze betroffen, sondern auch die Argumentation, die

zeigen soll, daß die Parteien unter den Bedingungen des Urzustands als rationale, von Selbstinteresse geleitete Personen, diejenigen Grundfreiheiten wählen würden, die Rawls aufzählt. Selbst wenn man mit Rawls annimmt, daß jede rationale Person, wenn es sie nichts kostet, soviel Freiheit haben möchte, wie sie nur bekommen kann, und es in diesem Sinne also zutrifft, daß niemand „unter einer größeren Freiheit leidet“, so folgt daraus jedoch nicht, daß es sich bei einer Freiheit, die ein Individuum nur um den Preis ihrer allgemeinen Verteilung in der Gesellschaft bekommen kann, noch um eine Freiheit handelt, die eine rationale Person haben möchte. Rawls' natürliche Pflichten stellen freilich eindeutige Fälle dar, für die man mit ziemlicher Sicherheit sagen kann, jede rationale Person würde gewisse Einschränkungen einer der Allgemeinheit zugänglichen Freiheit vorziehen. In anderen, weniger einfachen Fällen muß die Entscheidung, ob es rational ist, eine Freiheit um den Preis zu wollen, daß auch andere sie haben, von der eigenen Veranlagung und den Wünschen abhängig sein. Diese aber sind den Parteien im Urzustand verborgen. Und weil das so ist, verstehe ich nicht, wie sie im Sinne des Selbstinteresses eine rationale Entscheidung treffen können, die verschiedenen Freiheiten um den Preis ihrer allgemeinen Verteilung haben zu wollen. Die Option für die größtmögliche Freiheit aller kann meiner Meinung nach nicht so dargestellt werden, als sei sie unter den Bedingungen der Unsicherheit über die eigene Veranlagung und die eigenen Wünsche grundsätzlich die beste Absicherung gegen die schlimmste Möglichkeit.

6.6 Das Argument für den Vorrang der Freiheit

Abschließend möchte ich noch eine Schwierigkeit ansprechen, die sich für mich aus Rawls' Hauptargument ergibt, mit dem er zeigen will, daß der den Austausch von Freiheit gegen wirtschaftliche oder andere gesellschaftliche Vorteile verbietende Vorrang der Freiheit zu den Forderungen der Gerechtigkeit gehört. Nach Rawls' Theorie wählen die rationalen, von Selbstinteresse geleiteten Beteiligten im Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens diesen Vorrang als einen Teil der besonderen Gerechtigkeitsvorstellung. Aber sie gehen bei der Wahl davon aus, daß diese Regel erst dann ins Spiel kommt, wenn in der Gesellschaft, der sie angehören werden, bestimmte günstige gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse tatsächlich erreicht sind. Diese günstigen Verhältnisse werden

als diejenigen gekennzeichnet, die die tatsächliche Einführung und Ausübung der Grundfreiheiten (152; vgl. dt. 177) und die Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse (542 f.; vgl. dt. 587) gestatten. Solange dieser Punkt noch nicht erreicht ist, muß die allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung für die Gesellschaft maßgeblich sein, und die Menschen können Freiheiten gegen gesellschaftliche oder wirtschaftliche Vorteile eintauschen.

Ich glaube nicht, daß Rawls sich die Verhältnisse, unter denen die Vorrangregel ins Spiel kommt, als ein Stadium großer Prosperität vorstellt.¹⁴ Es ist jedenfalls völlig klar, daß es, wenn dieses Stadium einmal erreicht ist, in einer Gesellschaft immer noch Leute geben kann, die mehr materielle Güter möchten und bereit wären, dafür auf einige ihrer Grundfreiheiten zu verzichten. Wäre in diesem Stadium die materielle Prosperität so groß, daß es keine solchen Leute geben könnte, so könnte die dann in Kraft gesetzte Vorrangregel nicht als prohibitive Regel wirken, weil es für sie nichts mehr zu verbieten gäbe. Wie Rawls sagt, muß man beim Verzicht auf Freiheiten, zu dem Menschen zugunsten eines größeren wirtschaftlichen Wohlstands auch weiterhin noch bereit wären, nicht unbedingt an Extremfälle wie beispielsweise die Billigung von Sklaverei denken (61; vgl. dt. 82). Es brauchte bloß der Fall zu sein, daß in einer Gesellschaft einige, vielleicht eine Mehrheit, vielleicht sogar alle auf gewisse politische Rechte, deren Ausübung ihnen keine großen Vorteile zu bringen scheint, verzichten wollten und bereit wären, eine autoritäre Regierungsform hinzunehmen, wenn genügend dafür spräche, daß die materielle Prosperität sich dadurch erheblich verbessern würde. Genau dieser Austausch aber, den die Leute vielleicht gerne vornehmen würden, ist durch die Vorrangregel untersagt, sobald eine Ge-

14 Offensichtlich können nach dieser Kennzeichnung die Verhältnisse für die Anwendung der besonderen Gerechtigkeitsvorstellung in verschiedenen Gesellschaften auf einem sehr unterschiedlichen materiellen Niveau erreicht werden. So könnten Menschen in einer kleinen Agrarwirtschaft oder in einer Gesellschaft, in der man seit langem an schwierige Verhältnisse gewöhnt ist, dazu fähig sein, politische Freiheiten bei einem weit niedrigeren Lebensstandard in Kraft zu setzen und auszuüben, als dies Angehörigen einer großen modernen Industriegesellschaft möglich wäre. Aber angesichts der Tatsache, daß Rawls das entscheidende Stadium als eines beschreibt, in dem die Verhältnisse die tatsächliche Einführung und Verwirklichung der Grundfreiheiten bloß „erlauben“ oder „zulassen“, ist mir unklar, ob für ihn die besondere Gerechtigkeitsvorstellung auf eine sehr reiche Gesellschaft anwendbar wäre, in der aufgrund der ungleichen Verteilung von Reichtum die Armut eine beträchtliche Anzahl von Menschen an der faktischen Ausübung der Grundfreiheiten hindern würde. Wäre es in einer solchen Gesellschaft von den Armen ungerecht, wenn sie zur Verbesserung ihrer materiellen Verhältnisse eine autoritäre Regierungsform befürworten?

sellschaft das vergleichsweise bescheidene Stadium einmal erreicht hat, in dem die Grundfreiheiten in Kraft gesetzt und die grundlegenden Bedürfnisse befriedigt werden können.

Warum sollte denn dann diese restriktive Vorrangregel eigentlich zu den Forderungen der Gerechtigkeit gezählt werden? Rawls' Antwort scheint im wesentlichen so zu lauten: Mit dem Fortschreiten der Zivilisation wird ein Punkt erreicht, an dem es *vom Standpunkt des Urzustands* aus gesehen „irrational wird und von da an auch bleibt, ... eine geringere Freiheit zugunsten von größeren materiellen Mitteln zu akzeptieren“, da „mit der allgemeinen Anhebung des Wohlstands nur die weniger dringlichen materiellen Bedürfnisse offenbleiben“ (542; fehlt im Dt.) und die Freiheit für die Menschen einen immer höheren Wert darstellt. „Das grundlegende Interesse, den eigenen Lebensplan zu bestimmen, wird *schließlich* vordringlich“, und „das Bedürfnis nach Freiheit ist das oberste regulative Interesse, von dem die Beteiligten (im Urzustand) annehmen müssen, daß es *zu gegebener Zeit* das gemeinsame Interesse aller sein wird“ (543; Hervorhebungen hinzugefügt). Diese Überlegungen dienen dazu, vom Standpunkt der Beteiligten im Urzustand aus die Rationalität aufzuzeigen, die Freiheit höher einzustufen als materielle Werte, wie es im Vorrangprinzip zum Ausdruck kommt.

Im Kern scheint dieses Argument zu besagen: Da die Beteiligten im Urzustand weder ihre eigene Veranlagung noch ihre Wünsche, noch die Verhältnisse der Gesellschaft, der sie angehören werden, kennen, ist es für sie rational, sich dieses Verbot, Freiheit gegen andere Güter einzutauschen, aufzuerlegen, da im Laufe der Entwicklung dieser Gesellschaft das Bedürfnis nach Freiheit „schließlich“ oder „zu gegebener Zeit“ für sie tatsächlich einen größeren Reiz bekommen wird. Mir leuchtet allerdings nicht ein, warum es rational sein sollte, daß Menschen etwas, das sie in einer bestimmten Stufe ihrer gesellschaftlichen Entwicklung vielleicht gerne tun möchten, sich deshalb verbieten, weil sie es in einer späteren Stufe („schließlich“ oder „zu gegebener Zeit“) nicht tun möchten. Es scheint keinen Grund dafür zu geben, warum ein Verzicht auf politische Freiheiten, zu dem Menschen sich ausschließlich zugunsten einer erheblichen Verbesserung ihres materiellen Wohlstands bereit fänden – was durch die Vorrangregel untersagt wäre –, auch von Dauer sein sollte; so daß deshalb später, wenn großer Wohlstand herrscht und sie den Wunsch hätten, die Freiheiten wiederherzustellen, ihnen das nicht möglich wäre. Es ist ja nicht so, als würden die

Menschen, wenn es keine Vorrangregel gäbe, Gefahr laufen, ständig Freiheiten zu verlieren, die sie später gerne wiederhätten. Ich glaube aber, daß in Wirklichkeit bei Rawls vermutlich folgende Art der Argumentation vorliegt, die sich wieder die Vorstellung zunutze macht, daß rationale Wesen unter bestimmten Bedingungen der Unsicherheit für diejenige Alternative optieren würden, deren schlimmste Konsequenzen den eigenen Interessen weniger schaden würden als die schlimmsten Konsequenzen anderer Alternativen. Da die Beteiligten im Urzustand die Entwicklungsstufe ihrer Gesellschaft nicht kennen, müssen sie sich bei der Überlegung, ob sie eine Vorrangregel aufstellen sollen, die den Austausch von Freiheit gegen ökonomische Werte verbietet, fragen, welche der folgenden Alternativen, A oder B, am wenigsten schlimm ist:

A: Wenn es keine Vorrangregel gibt und zugunsten von größerem Reichtum auf politische Freiheiten verzichtet wurde, dann befindet sich derjenige in der schlechtesten Position, der die verlorenen Freiheiten gerne ausüben möchte und dem nichts an dem zusätzlichen Reichtum liegt, der ihm durch den Verzicht zugekommen ist.

B: Wenn es eine Vorrangregel gibt, befindet sich derjenige in der schlechtesten Position, der in der untersten ökonomischen Schicht einer Gesellschaft angesiedelt ist, die gerade wohlhabend genug ist, um die Vorrangregel in Kraft zu setzen, und der zugunsten einer erheblichen Verbesserung seiner materiellen Prosperität bereitwillig auf politische Freiheiten verzichten würde.

Meiner Meinung nach muß die Vorstellung, daß jede rationale, vom Selbstinteresse geleitete Person die Alternative B als die schlechteste Position empfindet und daß die Beteiligten im Urzustand deshalb diese Alternative wählen würden, einen wesentlichen Teil von Rawls' Argumentation ausmachen. Ich bin nicht ganz sicher, daß Rawls' Argumentation so läuft; aber wenn sie so läuft, dann finde ich das nicht überzeugend. Denn mir scheint, daß auch hier die Beteiligten im Urzustand, da sie nichts über die Art und Intensität ihrer Wünsche wissen, zu einer bestimmten Antwort einfach nicht in der Lage sind, wenn sie sich fragen, welche Wahl – A oder B – in ihrem Zustand der Unwissenheit ihren Interessen am meisten entgegenkommt. Nach der Aufhebung des Schleiers des Nichtwissens werden einige die Alternative A der Alternative B vorziehen und umgekehrt.

Es kann sein, daß sich im Rahmen der eben vorgebrachten Argumentation bestimmte Grundfreiheiten, wie beispielsweise die Religionsfreiheit, besser begründen ließen als andere. Man könnte davon ausgehen, jede rationale Person,

die wüßte, was es für jemanden bedeutet, einen religiösen Glauben zu haben und den Wunsch, ihn auszuüben, würde einräumen, daß es schlimmer sein muß, wenn eine solche Person durch das Gesetz an der Ausübung seiner Religion gehindert wird, als wenn jemand, der verhältnismäßig arm ist, daran gehindert wird, durch den Verzicht auf eine religiöse Freiheit, die ihm wenig oder nichts bedeutet, eine erhebliche Verbesserung seiner materiellen Werte zu erreichen. Aber selbst wenn es sich so verhält, scheint mir eine *allgemeine Vorrangregel*, die nicht einmal für einen begrenzten Zeitraum den Austausch von Grundfreiheiten erlaubt, den Menschen zugunsten einer Verbesserung ihrer materiellen Prosperität vorzunehmen bereit wären, nicht absicherbar durch diese Argumentation, wie ich sie – möglicherweise irrtümlich – Rawls eben zugeschrieben habe. Meiner Meinung nach findet der offenkundig dogmatische Einschlag in Rawls' Argumentation zugunsten des Vorrangs der Freiheit darin seine Erklärung, daß sich dahinter ein latentes eigenes Ideal verbirgt – auch wenn Rawls es nicht als bloßes Ideal hinstellt –, auf das er sich stillschweigend bezieht, wenn er den Vorrang der Freiheit als eine Wahl beschreibt, die die Beteiligten im Urzustand in ihrem eigenen Interesse als hinter dem Schleier des Nichtwissens rational Handelnde treffen müssen. Es handelt sich um das Ideal eines sozial eingestellten Bürgers, der politische Aktivität und Dienst am Nächsten zu den höchsten Gütern des Lebens rechnet und dem die Vorstellung unerträglich ist, die Gelegenheit zu derartigen Aktivitäten könnte gegen rein materiale Werte oder Befriedigungen eingetauscht werden. Viele Aspekte des Rawlsschen Buchs, die ich hier nicht erörtern konnte, sind von diesem Ideal nachhaltig geprägt. Natürlich zählt es zu den leitenden Idealen des Liberalismus. Doch Rawls' Argumentation für den Vorrang der Freiheit gibt vor, auf Interessen und nicht auf Idealen zu beruhen, und sie will darlegen, daß der allgemeine Vorrang der Freiheit die Tatsache widerspiegelt, daß jede vom Selbstinteresse geleitete Person, soweit sie rational ist, der Freiheit den Vorzug vor anderen Werten geben würde. Auch wenn Rawls' Argumentation immer wieder beiläufig Aspekte der Beziehung zwischen Freiheit und anderen Werten erhellt, so glaube ich doch nicht, daß es ihr gelingt, den Vorrang der Freiheit nachzuweisen.

Gleiche Freiheit für alle?

(zu Kapitel 4)

7.1

Eine Gesellschaft sollte so strukturiert sein, wie es für ihre Mitglieder am besten ist. Schon vor 200 Jahren ist dieser Grundgedanke von Jeremy Bentham utilitaristisch ausgeformt worden. Ihm zufolge bemißt sich die moralische Qualität sozialer Institutionen an der Glückssumme der von ihnen Betroffenen – Gesellschaften sind glücksmaximierend zu strukturieren. Ein solcher Maßstab verlangt allerdings, daß unsere Institutionen einigen ganz erhebliches Unglück (etwa durch Zwangsprostitution) aufbürden müssen, sofern sich dadurch ein größerer Glücksgewinn für hinreichend viele andere erzielen läßt.

Diese Schwierigkeit will Rawls durch eine andere, „deontische [deontological]“ (§ 6, 48) Ausformung desselben Grundgedankens vermeiden: „Die Überzeugungskraft der Gerechtigkeit als Fairneß dürfte auf zwei Dingen beruhen: auf der Forderung, daß alle Ungleichheiten vor den am wenigsten Bevorzugten gerechtfertigt werden müssen, und auf dem Vorrang der Freiheit. Durch diese beiden Bedingungen unterscheidet sie sich vom Intuitionismus und von teleologischen [z.B. utilitaristischen] Theorien“ (§ 39, 282). Rawls bekräftigt also einerseits Benthams empfängerbezogene Bewertung sozialer Institutionen und bringt diese Perspektive durch sein Bild eines auf den Interessen künftiger Bürger beruhenden Gesellschaftsvertrags noch viel klarer und schöner zur Darstellung. Andererseits baut er jedoch die beiden im Zitat

genannten wesentlichen Abweichungen in seinen Urzustand ein: Er nimmt an, daß die Vertragsparteien die Interessen künftiger Bürger durch Verwendung der Maximinregel zu sichern suchen (§ 26), daß alternative Grundordnungen also nicht nach der durchschnittlichen, sondern nach der niedrigsten unter ihnen jeweils erzielten Lebensqualität zu bewerten sind. Und er geht von der Inkommensurabilität der für menschliche Lebensqualität wesentlichen Güter und insbesondere davon aus, daß die Vertragsparteien das Hauptinteresse künftiger Bürger darin sehen, gewisse Grundfreiheiten – wie etwa Freizügigkeit, Gewissensfreiheit, politische Teilnahme, Rechtssicherheit und körperliche Unversehrtheit – zu genießen (§ 82).

Damit besteht für Rawls die vornehmste Aufgabe sozialer Institutionen darin, den Genuß dieser Freiheiten für alle zu sichern. Diese Aufgabe ist im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz niedergelegt: „Jedermann hat ein gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist“ (§ 46, 336). Und der überragende Status dieser Aufgabe ist durch die erste Vorrangregel gesichert: „Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in lexikalischer Ordnung; demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden, und zwar in folgenden Fällen: (a) eine [für alle] weniger umfangreiche Freiheit muß das Gesamtsystem der Freiheiten für alle stärken; (b) eine geringere als gleiche Freiheit muß für die davon Betroffenen annehmbar sein“ (§ 46, 336). Diese im vierten Kapitel illustrierte Vorrangregel soll hier kritisch durchdacht werden.

Diese Regel läßt sich als *zu restriktiv* angreifen, z. B. mit der Behauptung, daß Grundfreiheiten auch zum Zweck der Befriedigung ökonomischer Grundbedürfnisse sollen eingeschränkt werden dürfen (vgl. Pogge 1989, § 12). Ich will hier jedoch zeigen, daß die erste Vorrangregel in anderer Hinsicht *nicht restriktiv genug* ist – daß sie moralisch völlig unannehmbare Einschränkungen von Grundfreiheiten zuläßt und daß Rawls' Theorie somit einer Variation der aus der Utilitarismuskritik bekannten Schwierigkeit zum Opfer fällt.

7.2

Das vierte Kapitel behandelt etliche von Rawls' Theorie erlaubte Einschränkungen von Grundfreiheiten. So schreibt er etwa, daß Gewissensfreiheit staatlich beschränkt werden darf, sofern nur so Verletzungen öffentlicher Ordnung und Sicherheit vermeidbar sind, durch die die Freiheit aller gefährdet wäre; maßgeblich sei hier das „Interesse des repräsentativen gleichen Bürgers“ an seinen Grundfreiheiten (§ 34, 242). Im nächsten Abschnitt zeigt Rawls, daß die Freiheit intoleranter Gruppen beschränkt werden darf, „wenn die Toleranten aufrichtig und mit guten Gründen glauben, ihre eigene Sicherheit und die der freien Institutionen sei in Gefahr“ (§ 35, 250). Bald darauf heißt es dann, daß gebildeten Bürgern größeres politisches Gewicht eingeräumt werden darf, wenn daraus eine hinreichend bessere Sicherung der nicht-politischen Grundfreiheiten der Ungebildeten resultiert – „unter diesen Voraussetzungen kann ungleiches Stimmrecht völlig gerecht sein“ (§ 37, 264). Statt mich in der Diskussion vieler Beispiele zu verzetteln, will ich hier ausführlich nur auf Rawls' Bemerkungen zur Konstruktion eines gerechten Strafsystems eingehen – ein Thema, an dem sich die Konsequenzen der ersten Vorrangregel besonders klar und dramatisch aufzeigen lassen. Die dabei auftauchenden Paradoxien lassen sich dann leicht auf andere Themen übertragen, auch wenn ich das hier aus Platzgründen nicht vorführen kann.

Rawls schreibt, daß ein Strafsystem mindestens zweierlei Nachteile mit sich bringt: „Einmal kostet der Apparat Geld; zum anderen besteht die Gefahr, daß die Freiheit des repräsentativen Bürgers durch falsche Bestrafung beschnitten wird. Ein Zwangsapparat ist nur vernünftig, wenn diese Nachteile leichter wiegen als der Freiheitsverlust durch Instabilität. Ist diese Voraussetzung erfüllt, so ist die beste Regelung die, die diese Gefahren möglichst klein macht“ (§ 38, 272). Der ersten Vorrangregel gemäß sind nur Gefahren für die Grundfreiheiten in Betracht zu ziehen und, sofern für alle Bürger dasselbe Strafsystem gilt, ist die zu minimierende Gesamtgefahr (die Summe der drei von Rawls genannten Gefahren) für diese Freiheiten aus der Perspektive des repräsentativen gleichen Bürgers abzuschätzen.

Wie sähe diese Abwägung konkret aus? Rawls schreibt: „Stellen wir uns vor, die Mitglieder rivalisierender Sekten bewaffnen sich und bilden bewaffnete Banden als Vorbereitung auf einen Bürgerkrieg. Die Regierung verbiete den Besitz von Waffen (der bisher zulässig gewesen sein möge). Das Gesetz möge es für eine

Verurteilung als ausreichend ansehen, daß in der Wohnung oder dem sonstigen Eigentum eines Angeklagten Waffen gefunden werden, es sei denn, er könne nachweisen, daß sie jemand anderes dort hingebracht hat. Davon abgesehen, zähle das Fehlen des Vorsatzes und Wissens und die Frage zumutbarer Sorgfalt nicht, weil diese normalen Entschuldigungsgründe das Gesetz unwirksam und undurchführbar machen würden. Eine solche Regelung verletzt nun den Grundsatz, daß aus dem Sollen das Können folge, doch der repräsentative Bürger könnte ihr doch als dem geringeren Freiheitsverlust zustimmen, mindestens wenn die angedrohten Strafen nicht allzu schwer sind. ... Die Bürger könnten dem Gesetz als dem geringeren Übel zustimmen und sich damit zufriedengeben, daß sie zwar für Taten verantwortlich gemacht werden können, die sie nicht begangen haben, daß aber ihre Freiheit bei jeder anderen Regelung stärker in Gefahr sei“ (§ 38, 273 f.).

Was hier auf dem Spiel steht ist das alte und von Rawls in die Grundfreiheiten eingebaute (§ 38, 267 f.) Prinzip, daß Bestrafung nur bei schuldhafter Gesinnung (*mens rea*) erlaubt ist. Das muß nicht heißen, daß der Angeklagte den von ihm verursachten Schaden, oder eine erhebliche Wahrscheinlichkeit desselben, beabsichtigt oder auch nur vorausgesehen haben muß. Selbst fahrlässiges Verhalten wird normalerweise für ausreichend erachtet, die *mens-rea* Bedingung zu erfüllen. Bei Gesetzen mit strikter Haftung liegt das Problem jedoch gerade darin, daß nach ihnen sogar Leute bestraft werden können, die sich intensiv um Gesetzeskonformität bemüht haben, also auch nicht im mindesten fahrlässig gewesen sind. Man denke etwa an eine Frau, die ihr Haus und Grundstück zweimal täglich nach Waffen durchsucht hat und, obwohl sie weiß, daß ein anderer ihr die Waffen untergeschoben haben muß, dies nicht beweisen kann. Auch diese völlig unschuldige Frau wäre also, jenem Gesetz zufolge, straffällig geworden.

Trotzdem hält Rawls jenes Gesetz für gerecht. Er begründet sein Urteil, indem er aus der Perspektive des repräsentativen Bürgers zwei Risiken gegeneinander abwägt: Darf die Regierung ein solches Gesetz erlassen, läuft man Gefahr, auch schuldlos für Waffenbesitz bestraft zu werden. Darf sie es nicht, läuft man Gefahr, in einem durch ein solches Gesetz vermeidbaren Bürgerkrieg zu Schaden zu kommen. Demnach, so schließt Rawls, sollten solche Gesetze für alle diejenigen Situationen erlaubt sein, in denen das zweite Risiko schwerer wiegt als das erste. (Er übersieht hier, daß man im ersten Fall zusätzlich das Risiko einer Fehl abwägung der genannten Risiken durch die Regierung eingeht.)

Rawls' Theorie erlaubt also die Bestrafung von Unschuldigen – eine höchst interessante Tatsache, wo Rawls doch so oft als der deontologische Held hingestellt wird, der dem utilitaristischen Drachen kühn entgegentritt mit dem hehren Wahlspruch (von Rawls zweimal im Buch und dann auch noch auf dem Buchdeckel der amerikanischen Taschenbuchausgabe untergebracht): „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Daher läßt es die Gerechtigkeit nicht zu, daß der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird“ (§ 1, 19 f.; vgl. § 87, 636). Ist diese schöne Ambition nicht ruiniert, wenn wir zur Verringerung einer Bürgerkriegsgefahr die Bestrafung Unschuldiger in Kauf nehmen?

Rawls kann das bestreiten. Zwar scheint hier ein großer Freiheitsverlust für wenige (die unschuldig Bestraften) durch einen kleinen Freiheitsgewinn für viele gerechtfertigt zu werden. Aber Rawls will es anders sehen. Er will sagen, daß, *ex ante betrachtet*, die durch das Gesetz erzielte Verringerung des Bürgerkriegsrisikos für die Grundfreiheiten eines jeden Bürgers wertvoller war als die Vermeidung des Risikos, unschuldig bestraft zu werden. Demnach darf zwar die Unverletzlichkeit einiger durch gesetzlich autorisierte unverdiente Bestrafung aufgehoben werden, aber doch nur dann, wenn diese Einschränkung ihrer Grundfreiheiten *für diese Bürger selbst*, *ex ante betrachtet*, insgesamt von Vorteil war.

Rawls spricht in der Einleitung seines Beispiels von „außergewöhnlichen Umständen“ (§ 38, 273) und suggeriert damit, daß seine Theorie solcherlei Gesetze nur selten erlaubt. Auch wenn akute Bürgerkriegsgefahr in der Tat selten ist, erscheint mir dies unberechtigt. In den USA werden jedes Jahr zehntausende mit Feuerwaffen verletzt und getötet; und es ist leicht möglich, daß genau das von Rawls vorgestellte Gesetz einen Gewinn für die Freiheiten des repräsentativen Bürgers bedeuten würde. Generell wären – der von Rawls vorgeschlagenen *ex ante* Risikenabwägung zufolge – Gesetze mit strikter Haftung genau dort angebracht, wo sich schädliches Verhalten *mit mens rea* erheblich reduzieren läßt durch die zusätzliche Abschreckung, die aus dem Wissen resultiert, daß die Vortäuschung einer nicht-schuldhaften Gesinnung nichts ausrichtet. Fälle, in denen solcherlei Vortäuschungen sich nur schwer widerlegen lassen, gibt es viele: Raser behaupten, daß ihr Tempomat oder Tachometer versagt habe. Betrunkene Autofahrer beteuern, sie hätten nicht gemerkt, daß da (so viel)

Alkohol im Punch war. Vergewaltiger versichern, sie hätten geglaubt, die Zustimmung ihres Opfers zu haben. Drogenschmuggler erklären, sie hätten keine Ahnung, wie die Drogen in ihren Koffer kamen. Und Mörder behaupten, sie hätten sich angegriffen gefühlt oder ihr Opfer ganz aus Versehen getötet. In manchen dieser Fälle wird es sich nicht lohnen, um des Abschreckungsgewinns willen öfters Menschen verurteilen zu müssen, die tatsächlich keine schuldhaftige Gesinnung hatten und keine erhöhte Gefahr für andere darstellen. Aber in vielen anderen Fällen *wird* es sich lohnen – d. h. die Grundfreiheiten des repräsentativen Bürgers wären durch ein gewisses Risiko, auch ohne mens rea für ein Delikt verurteilt zu werden, weniger gefährdet als durch das dadurch vermeidbare Risiko, einem Delikt dieser Art zum Opfer zu fallen.

7.3

Wie schon gezeigt, sind Gesetze mit strikter Haftung nicht die einzigen Einschränkungen von Grundfreiheiten, die Rawls' Theorie erlauben würde. Das Problem tritt ganz allgemein in dem Teil von „Nichtidealtheorie“ auf, der beim Vergleich alternativer Grundordnungen das Faktum unvollkommener Konformität, d. h. auch berücksichtigen soll, inwieweit jede dieser Ordnungen Bürger tatsächlich zu normenkonformem Verhalten motivieren würde. Weil bei menschlichen Gesellschaften keineswegs mit vollkommener Normenkonformität zu rechnen ist, kann das Interesse künftiger Bürger nicht auf das bloße Postulat der Grundfreiheiten im Gesetzbuch beschränkt werden. Wichtig für sie sind nicht formale Rechte, sondern deren Gegenstände, also die von ihnen wirklich genossenen Grundfreiheiten. Formale Rechte sind bloß ein Mittel zu diesem Zweck – vielleicht ein notwendiges Mittel heutzutage, aber sicherlich kein hinreichendes, wie verschiedene Schaufensterfassungen hinreichend belegen. Dies ist auch Rawls völlig klar: „Ob eine Grundordnung gleiche Gewissensfreiheit oder Gedankenfreiheit sichert, bemißt sich am Inhalt der von ihren Institutionen definierten Rechte und Freiheiten und daran, wie diese tatsächlich interpretiert und durchgesetzt werden“ (Rawls 1982, 163, meine Übersetzung; vgl. § 10, 75). Wenn Rawls' erster Grundsatz bestimmte Freiheiten für alle Bürger fordert, dann geht es also nicht bloß um deren rechtliche Fixierung, sondern auch darum, diese Freiheiten „sicher“ (§ 37, 260), „wirksam“

(§ 82, 587), bzw. „wahrnehmbar“ (§ 38, 271) zu machen. Das Interesse künftiger Bürger in diesem Punkt ist also sozusagen zweidimensional, betrifft sowohl den *Umfang* als auch die *Sicherheit* der ihnen in einer Gesellschaftsordnung zustehenden Grundfreiheiten.

Hier zeigt sich, en passant, ein wichtiges Problem für Rawls' Theorie: Wir können realistischerweise nicht auf eine menschliche Gesellschaft hoffen, in der *alle* Grundfreiheiten *aller* Bürger *völlig* sicher wären. Trotzdem soll es, Rawls zufolge, realistisch möglich sein, den ersten Gerechtigkeitsgrundsatz voll zu erfüllen. Dieser Grundsatz muß demnach so verstanden werden, daß er nur die *hinlängliche* Sicherheit der Grundfreiheiten fordert. Wenn der erste Grundsatz eine klare Bedeutung als Teil seines Gerechtigkeitskriteriums haben soll, dann müßte Rawls also für jede der Grundfreiheiten eine Sicherheitsschwelle spezifizieren, so daß beurteilt werden kann, ob ein Bürger sich im hinlänglich sicheren Genuß einer bestimmten Grundfreiheit befindet oder nicht. Da Rawls dieses Thema ignoriert, kann seine Theorie wichtige praktische Fragen nicht beantworten: Wie muß eine Gesellschaft beschaffen sein, damit sie etwa die körperliche Unversehrtheit aller Bürger sichert? Was ist, wenn demonstrierende Regierungsgegner gelegentlich verprügelt werden; wie häufig darf so etwas vorkommen ohne der Gerechtigkeit ihrer Grundordnung Abbruch zu tun? Was, wenn bestimmte Bürgergruppen Gefahr laufen, einem Gewaltverbrechen zum Opfer zu fallen; welche Gefährdungsgrade sind mit der Gerechtigkeit der Grundordnung noch vereinbar? Ohne Antworten auf dererlei Fragen ist der Konsens, den Rawls' erster Grundsatz im anglophonen Raum gefunden hat, illusionär: Man weiß nicht, was es bedeuten würde, diesen Grundsatz anzuwenden oder zu verwirklichen.

Nun kann Rawls die erforderlichen Schwellenwerte nicht einfach nachtragen, weil er damit eine höchst unplausible Diskontinuität in seine Theorie einführen würde: Schwellenüberschreitende Unsicherheit einer Grundfreiheit wäre eine Ungerechtigkeit erster Güte, die unbedingt, ohne Rücksicht auf die wirtschaftlichen Kosten, durch institutionelle Reformen zu reduzieren ist. Nicht-schwellenüberschreitende Unsicherheit einer Grundfreiheit wäre moralisch unbedeutend und bräuchte nicht reduziert zu werden, auch wenn das billig möglich wäre. Wie auch immer man die fehlenden Sicherheitsschwellen festsetzen mag, es wäre offensichtlich absurd, sie so enorm wichtig zu nehmen.

Zurück zum Hauptproblem. Wenn für Bürger sowohl der Umfang als auch die Sicherheit ihrer Grundfreiheiten wichtig ist, dann darf der Umfang der Freiheiten von Bürgern genau dann eingeschränkt werden, wenn die Sicherheit der Freiheiten derselben Bürger dadurch (ex ante betrachtet) hinreichend verbessert wird. Nun können Grundfreiheiten sowohl durch gesetzlich autorisierte Übergriffe seitens der Regierung und ihrer Beamter wie durch illegale Handlungen gefährdet sein. Menschen werden von Polizisten und von Verbrechern verprügelt, von Henkern und von betrunkenen Autofahrern getötet, in Gefängnissen und in Kellern eingesperrt, von Geheimdiensten und von Todesschwadronen gefoltert. Bei der vergleichenden Bewertung einrichtbarer Grundordnungen ist zu berücksichtigen, wie stark deren Teilnehmer durch solcherlei Übel gefährdet wären. Dabei sind Verletzungen beiderlei Art als äquivalent zu betrachten, denn rationalen künftigen Bürgern kann es schließlich egal sein, ob eine gegebene Gefährdung ihrer Grundfreiheiten von staatlicher oder privater Seite, von legalen Amtshandlungen oder Verbrechen, ausgeht. Diese Indifferenz ist problematisch. Denn Rawls' Theorie erlaubt dann soziale Institutionen, die Beamte ermächtigen oder gar dazu verpflichten, die Grundfreiheiten von Bürgern zu verletzen, wenn (ex ante betrachtet) die Grundfreiheiten derselben Bürger dadurch insgesamt bestmöglich gesichert sind. Wir sahen das bereits anhand der Frage, ob manche Straftaten durch Gesetze mit strikter Haftung definiert werden sollten. Ich will denselben Punkt jetzt in anderen Themenbereichen im Umfeld des Strafrechts weiter illustrieren.

Auch bei der Frage, wie die Verfolgung und Aburteilung von Verdächtigen zu regeln ist, führt die von Rawls vorgeschlagene Risikenabwägung aus der Perspektive künftiger Bürger zu problematischen Antworten. Eine unserer moralischen Grundüberzeugungen ist, daß das Freisprechen Unschuldiger viel wichtiger ist als die Verurteilung Schuldiger. So bestehen wir darauf, daß in Strafverfahren der Nachweis der Schuld des Angeklagten über jeden Zweifel erhaben sein muß. Wir weigern uns kategorisch, niedrigere Beweisstandards festzusetzen, die die Zahl falscher Verurteilungen geringfügig anheben, dafür aber die Zahl falscher Freisprüche erheblich reduzieren würden. Sobald wir die Sache jedoch aus der Perspektive künftiger Bürger betrachten, ist diese kategorische Weigerung kaum zu rechtfertigen: Sie führt zu einer Gesellschaft, in der viele Verbrechen von Leuten begangen werden, die zu Unrecht freigesprochen wurden oder mit gutem Grund davon ausgehen, daß man, selbst wenn man geschnappt werden sollte,

mit einem guten Anwalt immer noch einen Freispruch erzielen kann. Rawls' Vertragsparteien wären in diesem Punkt flexibler als wir: Ein Beweisstandard ist herunterzusetzen, wenn die vom höheren Standard produzierten zusätzlichen Verbrechen die Grundfreiheiten des repräsentativen Bürgers stärker gefährden als die vom niedrigeren Standard produzierten zusätzlichen falschen Verurteilungen.

Ähnliche Überlegungen gelten für die Ermittlungsarbeit der Polizei. Sicherlich wird die Anzahl schwerer Verbrechen dadurch vergrößert, daß wir unseren Polizeibeamten allerlei Beschränkungen, etwa bei Durchsuchungen oder Verhören, abverlangen. Deshalb erscheint auch diese Forderung aus der Perspektive künftiger Bürger problematisch. Es ist wahrscheinlich, daß durch Lockerung einiger dieser Beschränkungen die Freiheitsgefährdung des repräsentativen Bürgers insgesamt verringert werden kann.

Noch viel eklatantere Diskrepanzen zwischen unseren moralischen Überzeugungen und Rawls' Theorie treten schließlich bei der Frage zutage, welche Strafen für verschiedene Straftaten zu verhängen sind. Unser gegenwärtiges Strafrecht ist insgesamt noch stark dem Gedanken verhaftet, daß das Strafmaß der Schuld des Täters entsprechen sollte, wobei Schuld sich (grob gesprochen) an zwei Faktoren bemißt: dem Schaden, den Straftaten der relevanten Art typischerweise anrichten, und der Gesinnungseinstellung des Täters. Auch Rawls' Vertragspartien würden sich beim Thema Strafmaß am Schaden – besonders sofern dieser in einer Gefährdung der Grundfreiheiten von Bürgern besteht – orientieren. Als zweiten relevanten Faktor würden sie allerdings nicht die Gesinnung benennen (von einem anderen getötet zu werden z. B. ist immer gleich schlimm, ganz unabhängig von der Gesinnung des Täters), sondern die Auswirkung des Strafmaßes auf die Delikthäufigkeit. Die mit einem härteren Strafmaß vermachte höhere Gefährdung zu akzeptieren, ist dann und nur dann rational, wenn man dadurch die Gefährdung durch Delikte der fraglichen Art noch erheblicher verringern kann. Zwei Arten von Delikten, die dem Schuldgedanken zufolge etwa gleich schwer zu bestrafen wären, könnten dann ganz unterschiedlich bestraft werden, wenn die Elastizität der Deliktquoten relativ zum Strafmaß differiert. Ein Verbrechen, dessen Häufigkeit bei zunehmender Strafverschärfung rapide abnimmt, wäre viel schärfer zu ahnden als ein ansonsten gleichartiges Verbrechen, dessen Häufigkeit mit zunehmender Strafverschärfung nur langsam abfällt. Rawls' Theorie, konsequent durchdacht,

würde also auch Reformen im Strafmaß nahelegen. Manche Delikte müßten leichter bestraft werden, andere schwerer als heute üblich ist. Ich werde mich auf letztere konzentrieren, also auf Straftaten mit nur mäßig schuldhafter Gesinnung und hoher Elastizität. Das sind Delikte, bei denen die Rückfallquote besonders hoch liegt oder Abschreckung durch Strafandrohung besonders gut funktioniert.

Natürlich kann Rawls Strafverschärfung (etwa die zusätzliche Zeit, die verurteilte Verbrecher im Gefängnis verbringen) als erhöhte Gefährdung verbuchen. Dazu ist aber zweierlei zu sagen. Erstens ist es bei hoher Elastizität nicht unbedingt der Fall, daß solche Kosten auftreten. Zwar verbringt jede für ein Delikt verurteilte Person mehr Zeit im Gefängnis, dafür verringert sich aber die Zahl der dieses Delikt begehenden und somit vermutlich auch die Zahl der für dieses Delikt bestrafte Personen. Im Endeffekt braucht also das dem repräsentativen Bürger drohende Gefängnisrisiko gar nicht anzusteigen – es kann sogar abnehmen. Wichtiger ist, zweitens, daß dem repräsentativen Bürger durch das höhere Strafmaß ja auch ein Nutzen zufällt: die Häufigkeit des Delikts sinkt erheblich ab.

Rawls gibt keinen Anhaltspunkt dafür, wie Gefährdungen verschiedener Grundfreiheiten (z. B. durch längere Gefängnisstrafen bzw. höhere Deliktquoten) gegeneinander aufzurechnen sind. Aber wir können dieses Problem durch ein Beispiel umgehen, in dem auf beiden Seiten eine quantifizierbare Gefährdung derselben Grundfreiheit auftritt. Dabei geht es um die Todesstrafe für betrunkenes Autofahren – ein Delikt, durch das in Deutschland etwa 4.000 (in den USA etwa 17.000) Menschen jährlich ums Leben kommen. Man denke sich ein Gesetz, nach dem jeder, der wiederholt stark betrunken am Steuer erwischt wird, mit einer bestimmten Exekutionswahrscheinlichkeit zu bestrafen ist. Die tatsächlich hingerichteten Straftäter werden durch das Los bestimmt, wobei der Prozentsatz der Hingerichteten so anzupassen ist, daß die Gesamtzahl der Todesopfer – hingerichtete Straftäter und von betrunkenen Autofahrern Getötete – minimiert wird. (Die Idee einer Exekutionslotterie stammt übrigens aus dem alten Rom, wo Feigheit von Heeresseinheiten mit einer 10%igen Hinrichtungswahrscheinlichkeit für jedes ihrer Mitglieder geahndet wurde. Das Wort der alten Römer – „dezimieren“ – haben wir noch, aber seine ursprüngliche Bedeutung ist inzwischen in Vergessenheit geraten.) Es ist klar, daß eine solche Exekutionslotterie eine ganz erhebliche abschreckende Wirkung hätte. Natürlich weiß niemand, wie groß genau diese Wirkung sein

würde. Trotzdem darf man wohl annehmen, daß die „Reform“ insgesamt viele Menschenleben einsparen könnte. (Wenn in Deutschland pro Jahr 80 Hinrichtungen für betrunkenes Autofahren stattfänden, ginge die Delikthäufigkeit sicherlich um weit über 2 % zurück. Allerdings ist hier zu berücksichtigen, daß die „Reform“ die Zahl getöteter Polizisten vergrößern könnte: Wer beim betrunkenen Autofahren erwischt wird, mag glauben, daß er nichts mehr zu verlieren hat.) Ähnliches wird in Ländern gelten, in denen betrunkenes Autofahren schon jetzt wesentlich schwerer bestraft wird als bei uns.

Können wir Rawls' Theorie akzeptieren und die absurde Reform dennoch kohärent ablehnen? Natürlich kann man immer sagen, daß ein Hinrichtungsrisiko viel schlimmer ist als ein gleich hohes Todesrisiko im Verkehr. Aber genauer betrachtet gilt wohl eher das Gegenteil. Denn erstens kann man sich gegen die Todesstrafe gut absichern, indem man etwa beim Feiern das Auto zuhause läßt, während es ganz unmöglich ist, sich ohne enorme Verluste an Lebensqualität denselben Grad von Sicherheit dagegen zu verschaffen, nicht von einem betrunkenen Autofahrer getötet zu werden. Zweitens kann ein zum Tode Verurteilter im Gegensatz zu einem Unfallopfer sein Leben vernünftig abschließen: seine Geschäfte ordnen, sein Testament überdenken und sich von Freunden und Verwandten verabschieden. Und da fast alle Hingerichteten Unrecht getan hätten, wäre drittens der Tod für sie möglicherweise eine geringere Grundfreiheitsverletzung als für von betrunkenen Autofahrern getötete Unschuldige. – Und selbst wenn, diesen Überlegungen zum Trotz, ein Hinrichtungsrisiko wirklich schlimmer ist als ein *gleich hohes* Todesrisiko im Verkehr, bleibt noch das Problem, daß diese Risiken nicht wirklich gleich hoch ausfallen werden. Wenn sich durch 80 Todesstrafen pro Jahr 400 Menschen vor dem Unfalltod retten ließen, dann müßte man, um die Einführung der Todesstrafe zu blockieren, behaupten, daß ein Hinrichtungsrisiko so schlimm ist wie ein *fünffmal höheres* Todesrisiko im Verkehr. Wie sollen rationale Vertragsparteien sich davon überzeugen lassen?

7.4

Wir haben verschiedene Themenbereiche im Umfeld des Strafrechts behandelt, in denen von Rawls' erster Vorrangregel (und seinem Standpunkt künftiger Bürger) nahegelegte institutionelle Reformen ganz eklatant mit unseren moralischen

Gefühlen und Überzeugungen kollidieren. Um ganz sicher zu gehen, wollen wir uns noch einmal die Kombination der verschiedenen „Reformen“ vorstellen: Todesstrafen kombiniert mit niedrigeren Beweisstandards – oder Delikte mit strikter Haftung, auf denen die Todesstrafe steht. Ein solches Strafsystem hätte offensichtlich die Hinrichtung Unschuldiger zur Folge. Aber die Vertragsparteien würden es dennoch dem herkömmlichen vorziehen, weil für künftige Bürger eine kleine Gefahr, (vielleicht auch unschuldig) bestraft zu werden, besser ist als eine größere Gefahr, als Unschuldiger in anderer Weise einen gleichwertigen Schaden zu erleiden. Im Interesse solcher Bürger nehmen sie ein kleines Hinrichtungsrisiko in Kauf, wenn sich ihr gesamtes Früh Todesrisiko dadurch deutlich verringert.

Man könnte einwenden, daß all die skizzierten Reformen erhebliche negative Nebenwirkungen außerhalb des Strafsystems haben und deshalb ihre Plausibilität verlieren würden, sobald wir, wie letztlich unumgänglich, ganze Grundordnungen und nicht bloß einzelne Versatzstücke miteinander vergleichen. Aber ich bezweifle doch sehr, daß dieser Einwand wirklich in allen Fällen empirisch zutrifft. Und selbst wenn solcherlei hochkomplexe empirische Tatbestände unser gegenwärtiges Strafsystem mit der Perspektive künftiger Bürger versöhnen könnten, wäre damit keineswegs unsere unmittelbare und kompromißlose moralische Ablehnung der hier diskutierten „Reformen“ erklärt. Rawls und die meisten seiner Leser halten es für absurd, betrunkenes Autofahren mit der Todesstrafe zu belegen, auch ohne daß wir die relevanten Statistiken, Elastizitäten, Abschreckungseffekte und sonstigen Nebenwirkungen studiert und alle relevanten empirischen Faktoren ermittelt, analysiert und in ein Gesamturteil integriert hätten. Klugheitsurteile aus der Perspektive künftiger Bürger stimmen also bestenfalls nur zufällig und parziell mit unseren tiefsten Gerechtigkeitsurteilen überein und können also letztere nicht systematisch rekonstruieren.

Könnte man Rawls' Theorie modifizieren, indem man die Auswirkungen sozialer Institutionen auf die Lebensqualität von Bürgern nicht *ex ante*, sondern *ex post* bewertet? Anders als Rawls würde man dann nicht zwei *Gefährdungen* für die Grundfreiheiten des repräsentativen Bürgers, sondern verschiedenen Bürgergruppen zustoßende Grundfreiheits*verletzungen* miteinander vergleichen. Wegen der im Urzustand geltenden Maximinregel würde man dabei die Anzahl der jeweils betroffenen Bürger weitgehend beiseite lassen, also nur

fragen, welche Gruppe die schwererwiegende Freiheitsverletzung erleidet: die, die vermeidbarerweise von betrunkenen Autofahrern getötet, oder die, die wegen betrunkenen Autofahrens hingerichtet werden? – Diese Modifikation hat jedoch absurde Folgen. Wenn die Vertragsparteien sich mit den ex post Schlechtestgestellten identifizierten, würden sie voraussichtlich Technologien wie das Auto ganz ausschließen. Denn die mit solchen Technologien ex post Schlechtestgestellten (durch Autounfälle getötete Kinder) sind wesentlich schlechter dran als irgendeine Bürgergruppe in einer autolosen Gesellschaft. Wenn die Vertragsparteien solche Technologien dennoch erlauben sollen, dann müssen sie sie schon wie in Rawls' Theorie ex ante bewerten, also etwa sagen, daß ihre Vorzüge für den repräsentativen Bürger (hohe Wahrscheinlichkeit größerer Bewegungsfreiheit) ihre Nachteile (geringe Wahrscheinlichkeit eines Unfalls) überwiegen.

Eine weitere Strategie zur Abblockung der verrückten Folgerung bestünde darin, in die Fiktion vom Gesellschaftsvertrag einzuflechten, daß künftige Bürger übrigens ein starkes Interesse daran haben, nicht in einer Gesellschaft mit Todesstrafe (bzw. mit niedrigen Beweisstandards in manchen Strafverfahren, etc.) zu leben. Die Willkürlichkeit dieser Einflechtung trivialisiert und untergräbt allerdings Rawls' Gedankenexperiment: Mit solchen Einflechtungen kann man schließlich alles vertragstheoretisch ableiten, indem man einfach den vorgestellten künftigen Bürgern ein Interesse an genau den gesellschaftlichen Regelungen andichtet, die man am Ende bestätigt haben will. Was Rawls' Theorie interessant macht, ist dagegen die Idee, unsere moralischen Urteile durch in einer fair und unparteiisch konstruierten Ausgangssituation gefällte *Klugheitsurteile* einer *unabhängigen* Prüfung zu unterwerfen. (Und warum sollte es klug sein, eine größere Lebensgefahr durch betrunkene Autofahrer einer geringeren durch Todesstrafe vorzuziehen?) Künftige Bürger sind demnach mit plausiblen selbstbezogenen Interessen auszustatten, die auf ein gutes Leben gehen (vgl. § 25, 171–173) – und nicht schon mit Interessen an bestimmten gesellschaftlichen Regelungen, durch die der Autor einfach nur das von ihm gewünschte Resultat den hypothetischen Parteien seines Gedankenexperiments in den Mund legt.

7.5

Halten wir zwei Ergebnisse fest: In einem tiefen und bislang nicht voll verstandenen Sinn ist Rawls' Vertragstheorie mit den bekannten Spielarten des Utilitarismus eng verwandt; beide legen ähnliche „Reformen“ unserer (westlichen) sozialen Institutionen nahe. Und diese Reformen sind – auch für Rawls selbst – moralisch unannehmbar. Insofern ist seine Theorie keine „brauchbare und systematische moralische Gegenkonzeption“ zum Utilitarismus (Vorwort, 11 f.) und auch nicht in der Lage, seine eigenen wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile einheitlich zu rekonstruieren (§ 9, 70).

Es geht also nicht bloß um Sonderprobleme im Gebiet der Strafpraxis und nicht einmal nur darum, daß Rawls' erste Vorrangregel generell nicht restriktiv genug ist. Der Wurm steckt schon im Zentralgedanken seiner Theorie: daß Gerechtigkeitsfragen aus der hypothetischen Perspektive künftiger Bürger zu beantworten sind, daß die Einrichtung und Reform sozialer Institutionen, sowie auch ihre Anpassung an veränderte Umstände, nach denjenigen Prinzipien vorzunehmen ist, auf die kluge Bürger sich vorab, hinter einem Schleier der Unwissenheit, einigen würden. Daß die erste Vorrangregel nicht restriktiv genug ist und zu Problemen z. B. bei Fragen der Strafpraxis führt, liegt an ihrer empfängerbezogenen Ableitung aus dem Urzustand. Das Problem ist also ganz fundamental und betrifft jede empfängerbezogene Gerechtigkeitstheorie.

Theorien dieser Art lassen sich auf die allgemeine Formel $G = f(Li)$ bringen: Die Gerechtigkeit sozialer Institutionen ist eine Funktion der Lebensqualität der von ihnen betroffenen Menschen. Der Utilitarismus setzt für Li Glück oder Wunscherfüllung und für f die Summe oder den Durchschnitt ein. Rawls schlägt dagegen für Li bestimmte Grundfreiheiten (und zweitrangig bestimmte weitere soziale Grundgüter – § 15) und für f Maximin vor. Viele andere Substitutionen sind in der neueren Literatur vorgeschlagen worden (z. B. von Sen 1982 und Arneson 1991, vgl. auch das Prinzip U von Habermas 1983). Alle diese Gerechtigkeitstheorien achten nur darauf, wie es Menschen unter bestimmten sozialen Institutionen ergeht, und nicht auf *die Art und Weise*, wie Institutionen sich auf die Lebensqualität von Menschen auswirken. Dagegen halten wir es generell für moralisch höchst bedeutsam, ob ein institutionell vermeidbares Lebensqualitätsdefizit z. B. (a) offiziell, etwa per Gesetz, angeordnet ist (Zwangsarbeit), (b) durch gesetzlich autorisierte Handlungen zustandekommt (Sklaverei), (c) durch

die Handlungen vieler regelmäßig aber unbeabsichtigt entsteht (Arbeitslosigkeit, Armut), (d) durch verbotene aber nicht hinreichend unterbundene Handlungen zustandekommt (häusliche Gewalt), (e) auf natürliche Faktoren zurückführbar ist (nicht kompensierte genetische Mängel) oder (f) auf selbstverschuldete Faktoren zurückgeht (nicht kompensierte Raucherkrankheiten). In vielen Fällen halten wir es auch für moralisch bedeutsam, ob solche Defizite über alle Bevölkerungsgruppen einigermaßen gleich verteilt sind oder z. B. mit Geschlecht, Hautfarbe, Religion oder Status der Eltern korrelieren (vgl. Pogge 1994, 99–106).

Empfängerbezogene Gerechtigkeitstheorien sehen den Zweck sozialer Institutionen allein darin, den von ihnen Betroffenen ein möglichst gutes Leben zu ermöglichen. Diese Idee kommt im Bild eines im Interesse künftiger Bürger verfaßten hypothetischen Gesellschaftsvertrags klar zum Ausdruck. Für dieses Interesse ist die Quantität, Qualität und Verteilung der Güter und Lasten relevant, die sie unter verschiedenen Grundordnungen zu erwarten haben. Für dieses Interesse irrelevant ist, *wie* diese Güter und Lasten einzelnen Menschen unter verschiedenen Grundordnungen zufallen. Und gerade deshalb – weil sie die Art der Kausalwirkung von sozialen Institutionen auf die Lebensqualität der von ihnen betroffenen Menschen ignorieren – kommen empfängerbezogene Gerechtigkeitstheorien mit unseren intuitiven Gerechtigkeitsurteilen in Konflikt.

Dieser Konflikt läßt sich vielleicht so erklären. Unser moralisches Denken entwickelt sich zunächst im zwischenmenschlichen Bereich, wo die moralische Bewertung von Handlungen und Handelnden (Charakter) im Vordergrund steht. Hier berücksichtigen wir keineswegs nur die Interessen der von einer Handlung Betroffenen, sondern auch die handelnde Person selbst. Wir halten es für moralisch bedeutsam, ob sie einen bestimmten Schaden wollte, (mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit) voraussah oder gar nicht daran dachte, und auch, ob sie ihn herbeiführte oder bloß geschehen ließ. Wir halten das Interesse der „Empfänger“ von Handlungen nicht für ausschlaggebend und glauben nicht, beim Handeln immer auf das beste Ergebnis abzielen zu dürfen (also z. B. Unschuldige töten zu dürfen, wann immer dadurch mehr Unschuldige vor dem Tode bewahrt würden). Nun liegt es nahe, die Grundordnung unserer Gesellschaft als ein System von Praktiken und Regeln zu sehen, durch das die Regierenden, letztlich wir alle, die einzelnen Bürger in dieser oder jener Weise *behandeln*. Sofern wir sie so betrachten, werden jene ethischen Differenzierungen unsere intuitiven moralischen Urteile über

soziale Institutionen beeinflussen. Wir werden dann geneigt sein, eine rein empfängerbezogene Bewertung sozialer Institutionen abzulehnen und uns etwa eine größere moralische Verantwortung für Tode zuzuschreiben, die wir per Gesetz gemeinsam („im Namen des Volkes“) herbeiführen, als für Tode, die wir durch Unterlassung gewisser Gesetze bloß geschehen lassen.

Soziale Institutionen lassen sich also auf zweierlei Art anschauen: einerseits als wichtige Determinante menschlicher Lebensqualität (wie das Klima) und andererseits als Instrument, durch das Menschen handeln. Die erste Sichtweise legt nahe, soziale Institutionen aufgrund ihrer Auswirkungen (auf Menschen) zu bewerten und sie also, soweit man kann, für die von ihnen betroffenen Menschen so günstig wie möglich zu machen. Die zweite Sichtweise legt nahe, soziale Institutionen danach zu bewerten, wie sie Menschen behandeln oder (genauer:) wie Menschen durch sie einander behandeln. Dabei sind die Auswirkungen von Institutionen je nach Art der Kausalwirkung (auf die Lebensqualität der „Empfänger“) unterschiedlich zu gewichten. Wie ein Mensch einen anderen schlechter behandelt, wenn er ihn tötet, als wenn er ihn nur sterben läßt (die Auswirkung seines Handelns ist in beiden Fällen dieselbe: der andere stirbt), so wird man im Rahmen der zweiten Sichtweise auch von einer Gesellschaftsordnung sagen, daß sie Menschen, deren Hinrichtung sie vorschreibt, schlechter behandelt als andere, deren vorzeitiger Tod durch institutionelle Modifikation vermeidbar war. Empfängerbezogene Gerechtigkeitstheorien entstammen der ersten Sichtweise. Sie achten nicht auf die Art der Kausalwirkung und reduzieren somit die Frage, wie soziale Institutionen Menschen behandeln, auf die Frage, wie sie sich auf Menschen auswirken. Genau dadurch sind alle diese Theorien den hier illustrierten Schwierigkeiten ausgesetzt.

Wenn diese Kerndiagnose stimmt, dann steckt die anglophone politische Philosophie in einer echten Krise: Wir haben uns, Rawls folgend, vom Utilitarismus abgewandt, weil er oft verlangt, daß wesentliche Interessen einzelner dem Gemeinwohl aufzuopfern sind. Und wir finden jetzt, daß die von Rawls und seinen Nachfolgern vorgeschlagenen Alternativtheorien, weil sie die Empfängerbezogenheit des Utilitarismus übernommen haben, mit genau demselben Mangel behaftet sind. Wir haben also noch gar keine Alternative zum Utilitarismus, die dessen von Rawls bemängelten paradoxen institutionellen Implikate von Grund auf vermeiden könnte. Wir stehen damit vor folgendem Tetralemma:

(1) Wir können, trotz aller Schwierigkeiten, auf dem empfängerbezogenen Ansatz beharren in der Hoffnung auf eine Ausformung desselben, die – auch ohne trivialisierende Manipulation der Empfängerperspektive – seine paradoxen institutionellen Implikate auf ein moralisch erträgliches Maß reduzieren würde. Die Frage ist hier, ob wir uns nach reiflicher Überlegung vielleicht doch mit sozialen Institutionen anfreunden können, unter denen die Unverletzlichkeit einzelner Bürger bewußt und manchmal absichtlich dem Wohl des repräsentativen Bürgers aufgeopfert wird.

(2) Die entgegengesetzte Extremstrategie würde zum Zweck einer Rawls nicht gelungenen echt deontologischen Bewertung sozialer Institutionen die Gerechtigkeitslehre als „Makroethik“ voll in die zwischenmenschliche Moral integrieren. Wir sagen dann etwa, daß wir betrunkene Autofahrer, weil sie die Todesstrafe nicht verdienen, auf keinen Fall hinrichten dürfen, auch wenn die Gesamtzahl vorzeitiger Tode dadurch stark verringert würde. Dabei geben wir gern zu, daß auch diejenigen, die auf unseren Straßen umkommen, weil wir die Todesstrafe *nicht* verhängen, den Tod nicht verdienen. Aber wir fühlen uns für diese zusätzlichen Verkehrstode, die wir bloß geschehen lassen, nicht annähernd so verantwortlich wie für eventuelle staatliche Hinrichtungen für betrunkenes Autofahren.

(3) Wir könnten die Bewertung sozialer Institutionen zwischen den beiden Sichtweisen aufteilen. Mit diesem Vorschlag hat Tom Nagel auf meine Argumente reagiert: Für die Bewertung einer Wirtschaftsordnung sei die erste Sichtweise angemessen, weil dort die einzelnen Ergebnisse – daß dieser arm oder jener arbeitslos ist, z. B. – von niemandem beabsichtigt oder hervorgebracht würden. Beim Strafsystem gebe es hingegen bestimmte Personen, etwa Richter und Henker, die die optimalen Strafgesetze in Einzelfällen anwenden und durchsetzen, also etwa eine bestimmte Strafvollstreckung absichtlich verursachen müssen. Darum sei hier die zweite Sichtweise angemessen. Allerdings ist zweifelhaft, ob eine derartige Abgrenzung genau abgesteckt und allgemein begründet werden kann, und auch, ob es überhaupt funktional definierbare Teilstücke von Grundordnungen gibt, hinsichtlich derer die Frage, *auf welche Art und Weise* sie sich auf die Lebensqualität von Bürgern auswirken, generell moralisch unbedeutsam ist (paßt die erste Sichtweise auch zur Bewertung von Wirtschaftsordnungen mit Feudalrechten oder Sklaverei?). Außerdem wäre nach einer solchen Abgrenzung von Anwendungsbereichen eine holistische

Bewertung ganzer Institutionensysteme (z. B. Gesellschaftsordnungen) wohl nicht mehr möglich.

(4) Schließlich können wir versuchen, innerhalb der ersten Sichtweise eine ganz andersartige Theorie zu entwickeln, die auch auf Unterschiede in der Kausalwirkung (von Institutionen auf Lebensqualität) ansprache und somit nicht in meinem Sinne empfängerbezogen wäre. Vielleicht entwickelt Scanlon (1982) eine derartige Lösung aus der Idee, daß soziale Institutionen so zu gestalten sind, daß „kein von ihnen Betroffener sie vernünftigerweise ablehnen kann“. Soll diese Formulierung eine nicht empfängerbezogene Gerechtigkeitstheorie erschließen, dann darf die Frage, welche Grundordnungen sich vernünftigerweise ablehnen lassen, nicht nur von der Quantität, Qualität und Verteilung der Menschen unter ihnen jeweils zufallenden Güter und Lasten abhängen.

Auch wenn sie sich letztlich nicht, im Sinne von (1), in eine moralisch annehmbare Gerechtigkeitstheorie zurechtbiegen ließe, wäre Rawls' Theorie doch ein *großartiger* Fehlschlag. Solche haben die Philosophie oft gewaltig vorangebracht. Zumindest hat Rawls uns in das besagte Tetralemma geführt und damit vielleicht einen großen Fortschritt möglich gemacht: Eine wichtige Aufgabe ist jetzt zu versuchen, den – abstrakt attraktivsten – vierten Weg als gangbar zu erweisen. Solange das noch nicht annähernd gelungen ist, ist allerdings auch die weitere Exploration der übrigen drei Wege begrüßenswert.

Literatur

- Arneson, R. 1991: A Defense of Equal Opportunity for Welfare, in: *Philosophical Studies* 62, 187–195.
- Habermas, J. 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/ M.
- Pogge, Th. 1989: *Realizing Rawls*, Ithaca.
- Pogge, Th. 1994: *John Rawls*, München.
- Pogge, Th. 1995: Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions, in: *Social Philosophy and Policy* 12, 241–266.
- Pogge, Th. 1997: Lebensstandards im Kontext der Gerechtigkeitslehre, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, 1–24.
- Scanlon, Th. M. 1982: Contractualism and Utilitarianism, in: A. K. Sen/B. Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 103–128.
- Sen, A. K. 1982: Equality of What?, in: ders., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, 353–369.
- Sen, A. K. 1992: *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA.

Zur Gerechtigkeit der Verteilung

(Kapitel 5)

8.1 Überblick

Das fünfte Kapitel vervollständigt das System von Institutionen, die ein moderner Staat nach Rawls zur Verwirklichung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze braucht. War das vorangehende Kapitel dem ersten Grundsatz, dem der größten gleichen Freiheit, gewidmet, geht es jetzt um den zweiten Grundsatz, um eine genauere Bestimmung des Unterschiedsprinzips, vor allem seines ersten Teils. Der erste Grundsatz erscheint dagegen als Vorgabe; in Übereinstimmung mit der ersten Vorrangregel (§ 39, § 46, 336 f. und § 82) hat er den Rang einer absoluten Voraus-Setzung (§ 43, 309). Da das Unterschiedsprinzip seine abschließende Fassung erhält, kann jetzt die endgültige Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze erfolgen, einschließlich zweier Vorrangregeln: Die Gerechtigkeit hat Vorrang vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard (§ 46, 336 f.); und innerhalb der Gerechtigkeit ist die Freiheit prioritär.

Die Aufgabe, der sich das Unterschiedsprinzip widmet, ist der klassischen Philosophie durchaus vertraut. Schon Platon und Aristoteles (*Politik* I 3–13), in der Neuzeit Adam Smith, Hegel, Marx und J. St. Mill befassen sich mit Maßstäben für wirtschaftliche Verhältnisse und wirtschaftspolitische Programme. Derartige Maßstäbe sind aber der zeitgenössischen Philosophie, sieht man von Teilen des Utilitarismus und der kritischen Theorie ab, fremd. Es ist nicht das geringste Verdienst von Rawls, daß er sich in die neuere politische Ökonomie (Volks-

wirtschaftslehre) einarbeitet und bei ihrer „Bestimmung des öffentlichen Wohls auf der Grundlage einer Gerechtigkeitsvorstellung“ (§ 41, 292) deren Begriffe aufgreift, wie etwa öffentliches Gut, externe Wirkungen, Schwarzfahren und Gefangenendilemma (§ 42: „Einige Bemerkungen über Wirtschaftssysteme“).

Zunächst wird die Anwendung der „Gerechtigkeitsgrundsätze auf die Verfassungs- oder Gesetzgebung“ angekündigt (§ 41, 292). Obwohl diese Aufgabe, gemäß der dritten Stufe des Vier-Stufen-Ganges, sich auf Gesetze und politische Programme bezieht (§ 31, 226), handelt der einschlägige Paragraph „Rahmen-Institution“ (§ 43) überraschenderweise über die vierte Stufe, nämlich über die Exekutive, über ihre zunächst vier (309 ff.), dann fünf (316) Abteilungen („branches“), die ihrerseits aus verschiedenen Behörden bestehen. Indem Rawls aber nicht die Funktionsweise der Abteilungen, sondern ihre Aufgaben erörtert, behandelt er nicht das Exekutive-Moment an der Exekutive, vielmehr ihre in der Verfassungs- und Gesetzgebung niederzulegenden Vorgaben, also denn doch die dritte Stufe. Rawls denkt zu Recht ordnungspolitisch; ihm kommt es auf die Wahl eines Gesellschaftssystems an und nicht auf Einzelbestimmungen, die Gefahr laufen, aus der gerechtigkeitsgebotenen Gleichbehandlung auszubrechen.

Im Systemvergleich pflegt man die auf Privateigentum fußende („kapitalistische“) Wirtschaft dem Sozialismus entgegenzustellen. Insbesondere heute, nach dem „Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus“, liest man mit Erstaunen, daß Rawls die entsprechende Frage offen hält (291). Seine Erläuterung der für die Besteuerung und das Besitzrecht („the rights of property“) zuständigen Verteilungs-Abteilung („branch of distribution“) nennt den Grund. Obwohl Rawls deutlich genug die Vorteile von freien, d. h. Konkurrenz-Märkten betont (§ 43, 310) und ihre Sicherung einer eigenen Abteilung überträgt, der für den Kampf gegen Monopole und Protektionismus zuständigen Allokationsabteilung, erklärt er ein freiheitliches sozialistisches System („liberal socialist system“: 314) für möglich. Darunter versteht er ein sozialistisches System, das die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze erfüllt, also die Rechte und Freiheiten und darüber hinaus die „freie Wahl des Berufs und des Arbeitsplatzes“ (304) anerkennt, überdies dem Prinzip wirtschaftlicher Effizienz, dem Pareto-Optimum, gerecht wird. Wo diese Bedingungen erfüllt werden, ist Rawls’ „Idealmodell“ einer „gut funktionierenden Konkurrenzwirtschaft mit guten Rahmeninstitutionen“ (343) in der

Tat sowohl mit in einer privaten als auch mit einer sozialistischen Wirtschaft verträglich (343).

Bei der ersten genaueren Formulierung des Unterschiedsprinzips (§ 13, 104) sah es so aus, als ob den wenigst Begünstigten ein sehr hohes, vielleicht sogar übermäßig hohes Existenzminimum („social minimum“) zusteht. Der Paragraph 44 behandelt nicht bloß ein in der klassischen Ethik und Politischen Philosophie in der Regel vernachlässigtes Thema, die „Gerechtigkeit zwischen den Generationen“ (allerdings gibt es z. B. in Kants *Kritik der Urteilskraft*, § 63, einige Hinweise; vgl. Höffe ⁴2000, Kap. 11.3). Rawls korrigiert hier auch die erste Einschätzung: Wegen der gerechtigkeitsgebotenen Sparrate darf das Existenzminimum gerade nicht zu hoch ausfallen.

Rawls sieht das richtige Maß dort gegeben, wo die Steuerlasten für die Besergestellten nur noch unter der Bedingung erhöht werden können, daß die eintretenden Investitionshemmnisse die Lage der Schlechtestgestellten auf Dauer verschlechtern (320). Der Hauptkonkurrent der *Theorie der Gerechtigkeit*, der Utilitarismus, läuft dagegen Gefahr, wegen einer zu hohen Sparrate das Existenzminimum zu niedrig anzusetzen. Er erweist sich damit einmal mehr als zu anspruchsvoll, als zu altruistisch (vgl. § 29, 203 f. und § 76, 542 ff.). Zur Begründung seines Spargrundsatzes beruft sich Rawls jedoch auf ein Theorem, die Ablehnung einer „Zeitpräferenz“ (§ 45), das er von Sidgwick (⁷1907, 381) übernimmt und das vielleicht noch zu sehr dessen Ansatz, dem Utilitarismus, verhaftet ist. Nach dem Verbot der Zeit-, genauer: Generationenpräferenz ist der Umstand, einer späteren Generation anzugehören, kein rationaler Grund, weniger Berücksichtigung zu finden.

In den letzten Paragraphen von Kapitel 5 erklärt Rawls: „Sind also die Märkte hinreichend konkurrenzbestimmt und offen, so liefert der Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit brauchbare Richtlinien“ (§ 47, 344). Er wendet sich jedoch gegen die Ansicht des gemeinen Verstandes, „Einkommen, Vermögen und die Güter des Lebens überhaupt“ sollten gemäß dem (moralischen) „Verdienst verteilt werden“; die Vorstellung, „Gerechtigkeit ist Glück nach Maßgabe der Tugend“ (§ 48, 344 f.), lehnt er ab. Einmal mehr setzt sich Rawls mit dem Utilitarismus auseinander, jetzt mit dem Gedanken der Messung und Summierung des Wohlergehens, und verlangt, den Utilitarismus ganz aufzugeben (§ 49).

Im Schlußkapitel tritt eine Zurückhaltung gegen Kulturstaatlichkeit zutage, die dem generell anvisierten Überlegungsgleichgewicht eine kulturspezifische

Prägung verleiht. Im Gegensatz zu einem „Perfektionsprinzip“, das „die menschlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Kunst, Wissenschaft und Kultur maximiert“ sehen will (§ 50, 360), infolgedessen für großzügige staatliche Subventionen eintritt, sind nach Rawls die „Mittel für künstlerische, wissenschaftliche und allgemein kulturelle Vereinigung ... als faires Entgelt für Dienstleistungen oder als Spenden zu beschaffen“ (364). Dieser Gedanke entspricht dem „Modell USA“, weicht vom „Modell Deutschland“ ab und dürfte dem „Modell Frankreich“ klar widersprechen.

Aus diesem weiten Themenfeld heben wir jenen Gesichtspunkt heraus, der vor Rawls von Gerechtigkeitstheoretikern noch nicht erörtert war; nur von Wirtschaftswissenschaftlern gab es Debatten.

8.2 Gerechtigkeit zwischen den Generationen

Das Thema, für Rawls „eine ernste, wenn nicht unerfüllbare Bewährungsprobe“ jeder ethischen Theorie (§ 44, 319), wird zwar seit einigen Jahren viel diskutiert, dabei aber in einer thematisch erstaunlichen Engführung, geht es doch teils ausschließlich, teils vornehmlich um Fragen des Umweltschutzes (so noch Birnbacher 1988, Kap. 6.2 und 7.2). Bei der intergenerationellen Gerechtigkeit kommt es aber auf mindestens fünf Themenbereiche an. Wichtig sind Errungenschaften der Kultur und Zivilisation, einschließlich Sprache, Literatur und Kunst, Musik, Architektur und die Infrastruktur wie Verkehrswege, Kanalisation, nicht zuletzt wissenschaftliches, medizinisches und technisches Wissen, außerdem rechtliche und soziale Institutionen (vorausgesetzt, sie sind im wesentlichen gerecht), ferner eine angemessene Kapitalakkumulation, die Umwelt und die Bevölkerungsentwicklung. Rawls selbst geht auf die ersten drei Bereiche näher ein – er interessiert sich für das rechtliche, soziale und ökonomische Schicksal zukünftiger Generationen –, während die letzten zwei zu kurz kommen. Ein Grund dafür, daß sie nicht erst hier, im Paragraphen 44, sondern schon bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Grundgüter „vergessen“ werden, könnte in dem Umstand liegen, daß die aufrüttelnde Studie des Club of Rome noch nicht erschienen war (Meadows 1972). Andererseits sind Umweltfragen nicht so neu, daß sie schon beim Theorem der gesellschaftlichen Grundgüter ausfallen dürften.

Vielleicht lassen sich aber die fehlenden Bereiche unter Rawls' Spargrundsatz subsumieren.

Auf den ersten Blick wirkt der Gedanke einer Gerechtigkeit gegen künftige Generationen befremdlich; denn die Gerechtigkeit ist für eine Wechselseitigkeit zuständig, die in der Generationenfolge, wegen deren Unumkehrbarkeit, zu fehlen scheint. Außerdem stellt sich die schwierige Frage, welchen ontologischen Status zukünftige Menschen, also noch gar nicht existierende Personen, haben: Kann man gegen Wesen ungerecht sein, die es noch gar nicht gibt? Als Ausweg könnte man auf den strengeren Begriff, die Gerechtigkeit, verzichten und sich mit einer weniger strengen „Verantwortung“ zufriedengeben. Weil aber auch sie in der Regel eine Aufgabe auf Wechselseitigkeit darstellt, empfiehlt es sich, nach Wechselseitigkeiten Ausschau zu halten, die es auch zwischen den Generationen gibt. Mindestens zwei Arten lassen sich leicht entdecken (vgl. Höffe ⁴2000, 181 ff.). Bei beiden spielt die Gerechtigkeit eine Rolle, bei der einen Art die kommutative oder Tauschgerechtigkeit, bei der anderen die korrektive Gerechtigkeit.

Die Tauschgerechtigkeit kommt deshalb in Frage, weil es außer dem gewöhnlichen, in etwa zeitgleichen (synchronen) Tausch auch jenen phasenverschobenen (diachronen) Tausch gibt, der zwischen den Generationen seit jeher wichtig ist. Hilfsbedürftig und weitgehend machtlos ist der Mensch sowohl zu Beginn seines Lebens als auch im Alter. Hinsichtlich beider Lebensphasen kann man nun einen Tausch vornehmen, so daß man sich in der Tat auf Gerechtigkeit berufen kann: Um heranwachsen zu können, haben die Kinder, um in Ehren alt werden zu können, haben die Eltern ein Interesse an Hilfe, die in Form eines phasenverschobenen Tausches zunächst die Eltern gegen die Kinder und später die erwachsenen Kinder gegen die alt gewordenen Eltern leisten.

Nach dem (aus dem Utilitarismus stammenden) Verbot der Zeit- oder Generationenpräferenz ist der Umstand, später geboren zu sein, kein rationaler Grund für eine geringere Berücksichtigung. An dieser Stelle der Argumentation ist die zur Tauschgerechtigkeit komplementäre korrektive Gerechtigkeit gefragt. Sie achtet nämlich auf den empirischen und zugleich anthropologischen Sachverhalt, daß künftige Generationen nur dadurch ins Leben treten, daß sie von der vorangehenden Generation gezeugt und geboren werden. Diese wiederum weiß, daß sie ohne deren Zustimmung hilfsbedürftige Wesen in die Welt setzt. Sie schafft also eine Notlage, für deren Behebung sie aus Gerechtigkeitsgründen verantwortlich ist. Denn wer aus einer Notlage hilft, für deren Eintreten er

verantwortlich ist, zeigt sich nicht etwa als großzügig, sondern kommt lediglich einer Entschädigungspflicht nach.

Übrigens reicht es aus, auf die nächsten beiden Generationen, auf die Kinder und Kindeskinde, zu achten. Diese wachsen nämlich de facto kontinuierlich nach. Da außerdem, nämlich zum Zweck einer nicht nur finanziellen Alterssicherung, ein Interesse an kontinuierlicher Generationenfolge besteht, achten die Kinder ihrerseits auf die Kinder und Kindeskinde, so daß der Blick in eine unbegrenzte Zukunft weist. Freilich besteht mit der fernen Zukunft nur eine begrenzte Wechselseitigkeit. Denn wie soll die Gegenwart mit der zehnt- oder zwanzigstnächsten Generation kommunizieren?

Bei der Antwort empfiehlt es sich, eine „sanfte“, weitgehend immaterielle von einer „harten“ materiellen, insbesondere finanziellen Wechselseitigkeit zu unterscheiden. Die Art und das Maß der Erinnerung beispielsweise, die man gegenüber der Vergangenheit pflegt, die Achtung ihrer positiven und die Kritik ihrer negativen Leistungen, das Interesse oder aber die Gleichgültigkeit, vielleicht sogar „kulturrevolutionäre“ Verachtung, die man früheren architektonischen, sprachlichen und anderen kulturellen Errungenschaften entgegenbringt, fallen durchaus unter eine „sanfte“ Gerechtigkeit, die man der Vergangenheit widerfahren läßt oder im Gegenteil verweigert. „Härter“ geht es bei der Frage zu, inwieweit eine erwerbstätige Generation für die Altersversorgung der folgenden, nicht mehr erwerbstätigen Generation aufkommen soll, falls diese in ihrem Erwerbsleben mehr verbraucht als gespart, wenn sie vielleicht sogar die letzte Lebensgrundlage angetastet hat, das „Kapital Natur“?

Bei Rawls spielen allerdings derartige Überlegungen keine Rolle. Er erörtert die Gerechtigkeit zwischen den Generationen nur vom Unterschiedsprinzip und seiner Perspektive der Schlechtestgestellten her. Wie meist in der *Theorie* werden dagegen weder die Tauschgerechtigkeit noch die korrektive Gerechtigkeit berücksichtigt. Obwohl Rawls von „intergenerationeller Gerechtigkeit“, also einer Gerechtigkeit auf der Grundlage von Wechselseitigkeit, spricht, blickt er nur in eine Richtung (322), womit er für die wirtschaftlichen Vorteile, freilich auch nur für sie, Recht hat.

Rawls' Grundgedanke kann überzeugen: Jede Generation muß die Errungenschaften der Kultur und der Zivilisation und die erreichten gerechten Institutionen bewahren und darüber hinaus eine angemessene Kapitalakkumulation betreiben (320). Statt lediglich zu verbrauchen, kommt es auf zweierlei

an: auf Bewahren und auf Investieren; in beider Hinsicht muß man also sparen, statt bloß zu konsumieren. Zumindest auf den ersten Blick überzeugt auch Rawls' Ergänzung: „Dieses Sparen kann verschiedene Formen annehmen, von Nettoinvestitionen in Maschinen und andere Produktionsmittel bis zu Bildungsinvestitionen“ (ebd.). Hier wären aber nicht nur weitere Dinge zu nennen, insbesondere die Infrastruktur (Kanalisation, Verkehrswege, Gesundheitswesen ...), die architektonische Qualität der Städte, der Erholungswert der Landschaft – und eben auch die Erhaltung der natürlichen Ressourcen und Arten, nicht zuletzt eine angemessene Bevölkerungsentwicklung. Man darf auch nicht übersehen, daß einige der Rawlsschen Vorschläge zweiseitig sind. In Gesellschaften, in denen entsprechende Arbeitsplätze rar werden, sind arbeitserleichternde Maschinen intergenerationell schädlich.

Im Rahmen der intergenerationellen Gerechtigkeit hat „Sparen“ dreierlei Bedeutung. Es geht – was Rawls so nicht unterscheidet – teils um ein „investives Ansparen“ (von Kapital, Infrastruktur, Zukunftstechniken ...), teils um ein „konservierendes Aufsparen“, um ein Bewahren von Institutionen und Ressourcen, nicht zuletzt um ein „präventives Ersparen“ (von Kriegen, ökologischen Katastrophen, wirtschaftlichen oder sozialen Zusammenbrüchen).

In dem Vierteljahrhundert seit Erscheinen der *Theorie* dürfte das Thema noch dringlicher geworden sein. Bei gewachsener Arbeitslosigkeit und geringerem Wohlstand, zumindest geringerem Wohlstandszuwachs, bei höheren Soziallasten und gestiegenen Kosten sowohl für das Gesundheitswesen wie die Altersvorsorge nimmt der Anteil der gegenwartsbezogenen Kosten, sagen wir: der konsumtiven Kosten, am Bruttosozialprodukt zu. Angefangen mit Investitionen im Bildungswesen, stagniert dagegen der investive Anteil, eben das Sparen; teils nimmt dieser Anteil sogar ab, worin eine klare Ungerechtigkeit gegen die künftigen Generationen liegt.

Nehmen wir als Beispiel die Altersvorsorge. Hier spricht man von einem Generationenvertrag und versteht darunter eine bestimmte Finanzierungsart. Sie herrscht zwar nicht in allen Ländern, wohl aber etwa in Deutschland vor: Statt die eingezahlten Rentenbeiträge in einen Kapitalfonds einfließen zu lassen und die Rente nach Maßgabe der Einzahlungen von deren Erträgen zu finanzieren, bezahlt man mit den Rentenbeiträgen der jetzt Tätigen die Renten der derzeitigen Rentner. Solange die drei entscheidenden Parameter, die durchschnittliche Rentenzeit, die durchschnittliche Lebensarbeitszeit und die durchschnittliche

Kinderzahl, sich in etwa gleich bleiben, stellen sich an dieses Finanzierungssystem nur ökonomische, aber keine Gerechtigkeitsfragen. Anders sieht es aus, wenn die durchschnittliche Rentenzeit wächst, zusätzlich die durchschnittliche Lebensarbeitszeit sinkt und darüber hinaus noch die durchschnittliche Kinderzahl abnimmt. Weil die jeweils arbeitende Generation geringere Renten erhält, als es ihren Beiträgen entspricht, lebt die Gegenwart auf Kosten der Zukunft, und ein derartiges System der Altersvorsorge ist ungerecht.

In anderen Bereichen mag die Ungerechtigkeit nicht so leicht ins Auge springen. Gegeben ist sie gleichwohl dort, wo man seinen Wohlstand auf einem Abbau natürlicher Ressourcen errichtet, ohne für deren Nachwachsen oder für Äquivalente hinreichend Sorge zu tragen, oder dort, wo man das ökologisch-klimatische Gleichgewicht gefährdet, vielleicht sogar verletzt, schließlich dort, wo man entweder eine zu starke oder aber eine zu schwache Bevölkerungsentwicklung zuläßt.

Daß die ökologische und die bevölkerungspolitische Dimension bei Rawls fehlen, könnte aus dem Fehlen der Wechselseitigkeit folgen oder daraus, daß Rawls das Thema nicht als generelle Gerechtigkeitsfrage erörtert, sondern lediglich in bezug auf das Unterschiedsprinzip. Insofern achtet er nicht darauf, daß es den späteren Generationen als ganzen gut genug ergeht, sondern lediglich einem Teil, den am wenigsten Begünstigten. Und für sie geben die beiden Dimensionen vielleicht zu wenig her, treffen sie doch die Bessergestellten gleichermaßen, sogar – fast – gleichermaßen. Außerdem fehlt die natürliche Umwelt schon unter Rawls' gesellschaftlichen Grundgütern.

Rawls hält sich nicht bei so verwickelten, aber doch nur „technischen“ Vorfragen auf wie etwa: Was heißt „künftige Generation“? Oder: Welchen ontologischen Status haben noch nicht existierende Generationen? Vielmehr wendet er sich unmittelbar seiner Frage, der gerechten Sparrate, zu. Daß er sich scheut, „die richtige Sparrate genau festzulegen“ (320, vgl. § 54, 398), erscheint als plausibel. Die zwei Gründe, die er anführt, weisen aber in gegenläufige Richtungen: Nach dem vorläufigen Argument – „zur Zeit unmöglich“ (ebd.) – müßte man lediglich auf mehr Wissen warten, was nach dem zweiten, grundsätzlicheren Argument überflüssig ist, da es auf die entsprechende Frage „keine klare Antwort“ gebe (ebd.).

Wenn nur deshalb keine klare Antwort existiert, weil es auf die wechselnden Randbedingungen (= R) ankommt, könnte man die Sparrate (= S) als Funktion

der Randbedingungen und insofern doch genau festlegen: $S = f(R)$. Kommt es dagegen zusätzlich auf die Zahl der in Zukunft folgenden Generationen an, so wird die Funktion der Sparrate, weil von einem weiteren Faktor, der Generationenzahl (= G), abhängig, komplizierter: $S = f(R, G)$. Eine weitere Komplikation ergibt sich aus dem Umstand, daß wir die beiden Faktoren grundsätzlich nicht kennen können, weder die künftigen Randbedingungen noch die Zahl der künftigen Generationen.

Obwohl wir die Zukunft nicht vorhersehen können, kann man aber die Vergangenheit extrapolieren. Überdies kann man mit verschiedenen Modellannahmen arbeiten und dann prüfen, ob die Unterschiede beträchtlich oder vielleicht nur gering ausfallen. Begnügen wir uns hier mit einem Hinweis auf die Generationenzahl: Selbst bei vorsichtiger Schätzung dürfte es Menschen schon seit einigen Zehntausenden von Generationen geben. Nimmt man, bescheiden, nur einen Bruchteil davon, so sind es immer noch einige hundert Generationen, auf die Rücksicht zu nehmen wäre. Außerdem könnte man mit etwa drei Modellen arbeiten – $A = 5$, $B = 20$, $C = 100$ künftige Generationen –, um das Maß der Unterschiede abzuschätzen. Die Sparrate ließe sich dann zwar nicht genau, aber doch in einer gewissen Bandbreite festlegen.

Es ist durchaus berechtigt, daß Rawls armen Gesellschaften eine geringere, reicheren Gesellschaften dagegen eine größere Sparaufgabe aufzubürden will (323). Weil die genaue Sparrate nicht zu bestimmen sei, gibt sich Rawls für die weitere Festlegung mit „intuitiven Betrachtungen“ zufrieden, die bestenfalls „bestimmte Extreme“ auszuschließen erlauben (324): Zum einen verwirft er das Nicht-Sparen, zum anderen die utilitaristische Forderung, jede noch so ferne Generation als vollkommen gleich anzusehen. Die daraus folgende übermäßig hohe Sparrate würde nämlich den früheren Generationen außerordentliche Härten auferlegen. Demgegenüber erlaubt Rawls eine Diskontierung der Zukunft, das heißt: in den entsprechenden Berechnungen erhalten die zunehmend ferneren Generationen ein zunehmend geringeres Gewicht. Nach Rawls' wichtigstem Argument – er entlehnt es dem Utilitaristen Sidgwick – gibt das Früher- oder Spätersein keinen vernünftigen Grund für eine stärkere oder schwächere Beachtung ab (§ 45, 328). Infolgedessen bestehe im Urzustand keine Zeitpräferenz (deutlicher: Ego-Präferenz); keine der Generationen werde gegenüber einer anderen bevorzugt.

Allerdings haben die Beteiligten im Urzustand, die alle einer einzigen Generation angehören (§ 24, 161 ff.), keinen rationalen Grund, einen Spargrundsatz zu beschließen: Diejenigen, die das Sparen beschließen müßten, wären nicht dessen Nutznießer. Um also sicherzustellen, daß die Parteien im Urzustand überhaupt einen Spargrundsatz beschließen, muß Rawls eine Veränderung der Ausgangsbedingungen vornehmen. Er könnte den Urzustand als eine Ansammlung von Vertretern aller Generationen ansehen oder den ersten, *intragenerationellen* Urzustand durch einen zweiten, *intergenerationellen* Urzustand ergänzen. Da Rawls aber weder der einen noch der anderen Option folgen will, sieht er sich zu einer Änderung der Motivationsgrundlage gezwungen. Er erklärt die Parteien im Urzustand zu Vertretern von Nachkommenlinien, denen ihre näheren Nachkommen nicht gleichgültig sind (ebd.). Das Englische spricht deutlicher von „ties of sentiments“, Gefühlsbindungen. Dies widerspricht aber dem im Urzustand herrschenden rationalen Selbstinteresse, welches altruistische Gefühlsbindungen gerade ausschließt. Ohnehin sind sie nicht gerechtigkeitserheblich, weshalb die oben angeführten Argumente eher überzeugen dürften: eine auf Altruismus verzichtende Verbindung von korrekativer und kommutativer Gerechtigkeit. Im übrigen widerspricht eine Ad-hoc-Veränderung Rawls' Methode, dem anti-intuitionistischen Konstruktivismus, der die Gerechtigkeitsgrundsätze aus einem einheitlichen Konzept heraus zu entwickeln sucht.

Gemäß zwei Anmerkungen seines zweiten Hauptwerks, *Political Liberalism* (20 und 274; dt. 87 und 386) hält Rawls bald nach Erscheinen der *Theory of Justice* (1971) die Argumentation von Paragraph 44 für fehlerhaft. Nach einem Vorschlag von Thomas Nagel und Derek Parfit vom Februar 1972 wird den Parteien im Urzustand die Bedingung auferlegt zu wünschen, alle vorausgegangenen Generationen wären dem noch zu beschließenden Grundsatz bereits gefolgt. (Einen ähnlichen Vorschlag formuliert unabhängig davon Jane English 1977.) Für die deutsche Übersetzung (1975) ändert Rawls die entsprechenden Stellen. Er streicht den Passus „to adjust the motivation condition“ (engl. 292) und ergänzt den Gedanken der Nachkommenlinien um den „Wunsch, alle früheren Generationen möchten“ dem Spargrundsatz „befolgt sein“ (323). Damit vertritt er eine Mischkonzeption, die der angeführten Kritik aber immer noch nicht entgeht.

Meines Erachtens läßt sich das Spargebot aus Rawls' Urzustand auch ohne die Zusatzannahme begründen: Weil im Urzustand sozialwissenschaftliches

Wissen verfügbar ist, wissen die Zeitgenossen, daß sie nur idealiter – um den Gerechtigkeitsstandpunkt operational darzustellen – Zeitgenossen sind, realiter aber verschiedenen Generationen angehören. Infolgedessen legen sie sich erstens die Frage des Sparens vor; zweitens wählen sie – vorausgesetzt, man ist von Rawls' diesbezüglicher Utilitarismus-Kritik überzeugt – zum Zweck, nicht einer benachteiligten Generation anzugehören, Grundsätze, die alle Generationen gleichstellen. Diese Gleichstellung – so Rawls' Argument in Bezug auf Steuern, Investitionen und Existenzminimum (320) – ist aber ohne den gerechten Spargrundsatz nicht möglich.

8.3 Ökologische Gerechtigkeit

Weil bei Rawls die ökologische Gerechtigkeit fehlt, diese aber mittlerweile unübersehbar wichtig ist, empfehlen sich einige ergänzende Überlegungen (vgl. Höffe ⁴2000, 183–189): Da die Menschen die Natur nicht geschaffen haben, können sie nicht – weder als Individuen noch als Generation, nicht einmal als gesamte Menschheit – als ihr Eigentümer im vollen und emphatischen Sinn, sondern lediglich als ihre Nutznießer gelten. Nach dem unstrittigen, auch von Rawls anerkannten Gerechtigkeitsprinzip „Gleichbehandlung“ lautet der Leitgrundsatz: Jede Generation hat dasselbe Recht auf eine Nutznießung der Natur bzw. auf ökologische Zugriffe. Was aus diesem Leitgrundsatz des näheren folgt, hängt von der Zahl der künftigen Generationen ab. Wer bei der entsprechenden Einschätzung die eigene Generation nicht ungebührlich privilegieren will, hält die Zahl der künftigen Generationen nach oben hin offen. Dann gebietet die Gerechtigkeit, die Natur weder ärmer noch gefährlicher zurückzulassen, als man sie übernommen hat. Wer, angeblich bescheidener, für die Zukunft nur einen Bruchteil der bisherigen Generationenzahl annimmt, also einige hundert, der kommt auf nur geringfügig günstigere Grundsätze.

Gäbe es keinerlei Technik, mit deren Hilfe man Ersatz schaffen könnte, wäre nur eine derart extrem geringe Nutznießung erlaubt, so daß beispielsweise die fossilen Energievorräte noch für mindestens Dutzende, eher für sogar Hunderte von Generationen reichen. Mit Hilfe der Technik läßt sich jedoch ein gleichwertiger Ersatz schaffen, wobei man die Gleichwertigkeit aber nicht nur in technischen Begriffen einschätzen darf. Auch ästhetische Wertminderungen

sind zu berücksichtigen, außerdem neue Gefahren. Unter Berücksichtigung der Technik lautet nun der leitende Gerechtigkeitsgrundsatz: Die Summe aus natürlicher Natur und künstlichen („technischen“) Äquivalenten, kurz: die ökologische Bilanz, darf sich nicht verschlechtern. Dabei kommt es nicht auf den absoluten Wert, sondern den Pro-Kopf-Wert an. Eine Generation, die sich das Recht nimmt, durch eine wachsende Bevölkerung die Umwelt stärker zu belasten, hat die Pflicht, die ökologische Bilanz im selben Maß zu steigern, wie sie sie mehr zu belasten droht.

Man kann diesen Leitgrundsatz nach Maßgabe der (wichtigsten) ökologischen Gesichtspunkte spezifizieren, also in Bezug auf (1) die (relativ kurzfristig) erneuerbaren Ressourcen, (2) die nicht (entweder gar nicht oder nur in sehr großen Zeiträumen) erneuerbaren Ressourcen (dabei kommt es nicht lediglich auf die – fossilen – Energiequellen, sondern auch auf den [Arten-, ...] Reichtum der Natur an), (3) Risiken, (4) Schadstoffe und mittelbar (5) die Bevölkerungsentwicklung. Aus dem genannten Leitgrundsatz ergeben sich etwa folgende Grundsätze:

1) Der Abbau („Ausbeutung“) erneuerbarer Ressourcen muß im Einklang mit der Regenerationsrate stehen, gegebenenfalls unter Berücksichtigung, daß man zusätzlich äquivalenten Ersatz („Substitute“) schafft.

2) Der Abbau nichterneuerbarer Ressourcen muß im Einklang mit der Ersatzrate, das heißt Rate der Schaffung von äquivalenten Substituten, stehen.

3) Die bei der Schaffung von Substituten entstehenden zusätzlichen Lebensrisiken müssen durch die Verminderung anderer Lebensrisiken mindestens ausgeglichen werden. (Hier darf und muß eine wissenschaftlich-technisch-ökonomische Zivilisation auf eine insgesamt nicht steigende Risikobilanz achten.)

4) Die Abgabe von Schadstoffen darf die Assimilationsfähigkeit der Natur nicht übersteigen. (Wie soll man unter diesem Grundsatz den vom Menschen verursachten und vielleicht im Prinzip, wenn auch in erheblich geringerem Maß, unvermeidbaren Anteil am wachsenden „Ozonloch“ beurteilen? Die Antwort muß heißen: das Wachsen des Ozonlochs, wenn es tatsächlich unvermeidbar ist, muß entschieden geringer werden.)

5) Die Entwicklung der Gesamtbevölkerung muß mit den Grundsätzen 1–4 verträglich sein. Zu dieser intergenerationellen Gerechtigkeitsforderung tritt eine intragenerationelle: Keine Gruppe, weder ein Stamm noch ein Volk, noch

eine Völkergruppe, hat das Recht auf einen „naturwüchsigen Imperialismus“: auf eine zahlenmäßige Ausbreitung auf Kosten der anderen.

8.4 Gerechtigkeit kontra Demokratie?

Für eine Wirtschaftstheorie ist der Begriff des öffentlichen Gutes im Unterschied zum privaten Gut wichtig. Öffentliche Güter – ihr Paradebeispiel sind die innere und die äußere Sicherheit – zeichnen sich generell durch zwei Eigenschaften, Unteilbarkeit und Öffentlichkeit, aus (§ 42, 300). Bei dieser für sich zutreffenden Bestimmung läßt Rawls zwei Dinge unerörtert. Einmal fragt er nicht, ob es sich um zwei voneinander unabhängige Kriterien handelt. Und vor allem legt er sich nicht die Frage vor, ob die Unteilbarkeit des Gutes die Folge einer politischen Entscheidung ist, somit ein „relativ öffentliches Gut“ vorliegt, beispielsweise beim freien Zugang zu Seen oder zu Bildungseinrichtungen (in beiden Fällen kann der Zugang frei sein, muß es aber nicht), oder ob das Gut per se und „in sich öffentlich“ ist. Letzteres trifft beispielsweise auf die Verteidigung eines Staates, noch nachdrücklicher auf die Währung zu, sofern sie sich in den Umtauschkursen dokumentiert; sie sind – Verkaufsmargen eingeklammert – von der Sache selbst her, also in einem absoluten Sinn, für jeden gleich.

Wenn Rawls sagt, die Versorgung mit öffentlichen Gütern müsse politisch und nicht durch den Markt geregelt werden, ferner daß sowohl die herzustellende Menge als auch ihre Finanzierung durch die Gesetzgebung festgelegt werden müsse, so hat er Recht in dem, was er ausspricht, aber Unrecht in dem, was fehlt: Die Frage, was politisch, was marktwirtschaftlich zu regeln ist, ist zu einem großen Teil selber eine politische Frage. In den Fällen der relativ öffentlichen Güter entscheidet der politische Wille, ob man die Güter überhaupt zu einem öffentlichen Gut erklärt, und in diesen und allen anderen Fällen entscheidet er, wie und wie intensiv er die Verantwortung, die Sorge für das betreffende Gut, übernimmt. Das Kriterium, an dem sich der politische Wille orientiert, könnten die Gerechtigkeitsgrundsätze, namentlich der erste Grundsatz, sein: Rechte und Freiheiten seien öffentliche Güter. Rawls schweigt sich aber darüber aus.

Aus der Verbindung von Öffentlichkeit und Unteilbarkeit eines Gutes folgen externe Wirkungen, die Rawls nicht genau genug bestimmt. Öffentliche Güter bringen zwar „auch solchen Leuten Vorteile oder Nachteile, an die bei der Ent-

scheidung zur Bereitstellung dieser Güter nicht unbedingt gedacht worden ist“ (301). Wichtiger sind aber zwei andere Gesichtspunkte („Externalitäten“): Die Vor- oder Nachteile betreffen erstens auch diejenigen, die bei den einschlägigen Entscheidungen nicht mitwirken, und zweitens diejenigen, die sich nicht an den Kosten oder am Gewinn beteiligen. So beeinträchtigen gefährliche Betriebe wie Chemiewerke sowohl Anrainerstaaten, die man nicht in den Entscheidungsprozeß hineingenommen hat, als auch Nachbarn, die nicht am Gewinn beteiligt sind. Nach Rawls' eigenem Beispiel (300) gibt es Bürger, die auch dann gegen ausländische Angriffe geschützt werden, wenn sie ihre Steuern nicht bezahlen.

Nicht wegen Rawls' eigenem Gesichtspunkt, sondern wegen der beiden anderen Externalitäten gibt es das Schwarzfahrerproblem, das sich anschließende Gefangenendilemma (das auf Hobbes' Naturzustand zurückweist) und die Notwendigkeit, es mittels Strafen zu beheben. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung dieser Probleme überrascht es, daß sie in Rawls' Theorie einen so späten und untergeordneten Platz einnehmen. Nachdem das Gefangenendilemma in den allgemeinen wirtschaftstheoretischen Bemerkungen zur Sprache kommt (§ 42), fehlt es sogar in den Überlegungen, die der intergenerationellen Gerechtigkeit gewidmet sind (§ 44–45). (Zur näheren Diskussion des Gefangenendilemmas vgl. Rapoport/Chammah 1965; Höffe ⁴2003, Kap. 13; Axelrod 1987; Schüßler 1990.)

Sieht man von „weichen Sanktionen“ ab, wie etwa von der angedeuteten guten oder schlechten Erinnerung, so sind Sanktionen zwischen den Generationen „naturgemäß“ schwierig einzuführen. Mindestens zwei Möglichkeiten stehen jedoch offen. Zum einen kann nach dem Muster „Renten gegen ökologische Bilanz“ die Altersvorsorge herangezogen werden: Im Fall ungerechten Verhaltens der vorangehenden Generation werden deren Renten durch die nachfolgende Generation gekürzt. Allerdings müßte Vorsorge gegen Willkürentscheidungen der Kindergeneration getroffen werden. Denkbar wäre ein entsprechender Gerichtshof, der allerdings nicht Einzelfälle, sondern ein sich über Jahre erstreckendes, kollektives Verhalten zu beurteilen hätte. Zum anderen könnte man die intergenerationelle Gerechtigkeit in Verfassungsrang erheben. Vor allem in Staaten mit einer so starken Verfassungsgerichtsbarkeit wie Deutschland (vgl. Höffe 1996, Kap. 12) läuft diese Option aber Gefahr, durch Beurteilung von Einzelgesetzen, vielleicht sogar Einzelfällen den ohnehin geschmälernten Spielraum des Gesetzgebers einzuschränken.

Zu Recht sieht Rawls im Sparen für die Zukunft viele Eigenschaften eines öffentlichen Gutes (§ 45, 330). Das Sparen wird nämlich nicht privat konsumiert, sondern kommt einer Öffentlichkeit bzw. einem Kollektiv, den entsprechenden Generationen, zugute. Außerdem ist es insoweit unteilbar, als es den Generationen insgesamt zugute kommt, selbst wenn es sie nicht gleichermaßen betreffen sollte. Charakteristisch für das Zukunfts-Sparen ist aber die bloß relative Öffentlichkeit. Und daraus ergibt sich ein grundsätzliches, demokratietheoretisches Problem: Darf man sich einem Volkswillen, der das entsprechende Zukunfts-Sparen verweigert, widersetzen? (330 ff.) In Übereinstimmung sowohl mit seiner Theorie der Mehrheitsregel – sie ist Ausdruck einer nichtvollkommenen Verfahrensgerechtigkeit (§ 54) – als auch seiner Theorie des zivilen Ungehorsams und der Weigerung aus Gewissensgründen (§§ 55–59) ist Rawls' Antwort klar: „Auch wenn man eine demokratische Verfassung für vernünftig hält, so kann doch die Pflicht, sich bestimmten Gesetzen zu fügen, erlöschen, wenn der Volkswille hinreichend ungerecht ist.“ (331) Allerdings gibt es die Unstimmigkeit, daß die intergenerationelle Gerechtigkeit das Unterschiedsprinzip betrifft, hier also der bürgerliche Ungehorsam im Namen jenes Unterschiedsprinzips zugelassen wird, bei dem Rawls im Rahmen seiner Ausführungen über den bürgerlichen Ungehorsam Bedenken hat (§ 57, 409 f.).

Zugunsten seiner Antwort könnte Rawls zwei Auffassungen von Demokratie unterscheiden. Nach einem „positivistischen Demokratie-Verständnis“ ist der jeweilige Volkswille, niedergelegt in den entsprechenden plebiszitären oder parlamentarischen Entscheidungen, sakrosankt. Nach dem „gerechtigkeitssubidiären Demokratie-Verständnis“ führt die Demokratie mit größerer Wahrscheinlichkeit zu einer gerechten und wirksamen Gesetzgebung. Eine gerechte Gesetzgebung ist aber eine Aufgabe, auf die auch der demokratische Souverän verpflichtet ist. Ohne diese Termini zu verwenden, entscheidet sich Rawls – hier und vorher schon, namentlich in den §§ 54–59 – gegen das positivistische und für das gerechtigkeitssubidiäre Verständnis.

An dieser Stelle wird die Frage nach dem demokratietheoretischen Status von Gerechtigkeitsgrundsätzen unaufschiebbar. Nach Ansicht von Theoretikern, die sich selbst gern als Anwalt einer radikalen Demokratie verstehen (und dann gelegentlich auf Rousseau verweisen), droht eine Variante von Platons Philosophen-Königssatz (*Politeia* V, 473c–d), nämlich eine Expertokratie von Gerechtigkeits-theoretikern. Dem kann Rawls schon den Gedanken des Überlegungsgleichge-

wichts entgegenhalten. Seine Gerechtigkeitsgrundsätze verdanken sich weder Rawls' persönlichen noch etwa einer für Philosophen generell zutreffenden Sonderkompetenz für Gerechtigkeit. Vielmehr sollen lediglich allgemein verbreitete Gerechtigkeitsüberzeugungen in einen klaren und in sich stimmigen Zusammenhang, in ein kohärentes System, gebracht werden. Gerechtigkeitsgrundsätze sind nicht Expertenaussagen, sondern Ausdruck einer an Gerechtigkeit interessierten Bürgerschaft. In *Political Liberalism* spricht Rawls deutlich vom „reasoning of fellow-citizens“, vom (gemeinsamen) Überlegen der Mitbürger.

Zugunsten der Versuche, auch für eine Demokratie Gerechtigkeitsgrundsätze aufzustellen, spricht die Verbindung von zwei weiteren Argumenten. Beide Argumente gehen über Rawls hinaus und machen zugleich auf grundlegende Defizite seiner Theorie aufmerksam. Das erste Argument beruft sich auf die bei Rawls unterentwickelte Semantik der Gerechtigkeit: daß sie im Unterschied etwa zu Mitleid, Wohlwollen und Großzügigkeit etwas ist, das die Menschen einander schuldig sind. Insofern steht es ihnen nicht frei, die Gerechtigkeit anzuerkennen oder aber zu verweigern. Vielmehr sind sie vom moralischen Standpunkt aus dazu uneingeschränkt verpflichtet (vgl. Höffe ⁴2003, Kap. 2.3). Das zweite Argument erinnert daran, daß die Demokratie kein Selbstzweck ist. Die Demokratie setzt etwas voraus, das bei Rawls allerdings fehlt, weil er sich mit dem Gedanken der Herrschaftsfreiheit nicht auseinandersetzt, nämlich daß es überhaupt eine Herrschaft von Menschen über Menschen geben darf. Nun ist die Legitimation einer Herrschaftsordnung an den fundamentaldemokratischen Gedanken gebunden, daß alle legitime Gewalt von den Betroffenen, dem Volk, ausgeht, und zugleich an eine Selbstbindung eben dieses Volkes. Auch demokratische Gewalt erhält keine Blankovollmacht, vielmehr ist sie wie jede politische Gewalt begrenzt; die Legitimation von Herrschaft ist stets an ihre Limitation gebunden. Elementare Gerechtigkeitsgrundsätze sind nun nichts anderes als Ausdruck der zur Legitimation gehörenden Limitation (vgl. Höffe ⁴2003, Teil 3). Eine derartige Limitation steht nicht zur Disposition einer auch noch so großen Mehrheit. Die Erlaubnis beispielsweise, Unschuldige zu bestrafen, darf auch ein demokratisches Parlament nie geben.

Literatur

- Axelrod, R. 1987: *The Evolution of Cooperation*, New York; dt. *Die Evolution der Kooperation*, München 1987.
- Birnbacher, D. 1988: *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- English, J. 1977: *Justice between Generations*, in: *Philosophical Studies* 31, 91–104.
- Höffe, O. 1996: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M.
- Höffe, O. ⁴2000: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt/M.
- Höffe, O. ⁴2003: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M.
- Meadows, D. 1972: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart.
- Rapoport, A./Chammah, A. M. 1965: *Prisoner's Dilemma. A Study in Conflict and Cooperation*, Ann Arbor, Mich.
- Schüßler, R. 1990: *Kooperation unter Egoisten: vier Dilemmata*, München.
- Sidgwick, H. ⁷1907: *The Methods of Ethics*, London; dt. *Die Methoden der Ethik*, 2 Bde., Leipzig 1909.

Die Pflicht zur Gerechtigkeit

(Kapitel 6)

Von allen Kapiteln in John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zeigt das sechste auf eine besondere Weise, daß auch ein „Klassiker“ zeitgebunden ist, durch die Art der Thematisierung aktueller Fragen jedoch über seinen Entstehungskontext hinausweist. So nimmt Rawls' Diskussion der Fragen nach dem Grund, dem Ausmaß und den Grenzen der Verpflichtung der Bürger gegenüber den Institutionen ihres Gemeinwesens einerseits ein seit Platons *Kriton* zentrales Problem der politischen Philosophie auf und versucht, dieses mit dem Begriff einer „natürlichen Pflicht“ zur Gerechtigkeit zu lösen. Andererseits wird in den Abschnitten zum zivilen Ungehorsam und der Weigerung aus Gewissensgründen deutlich, wie sehr sie von den gesellschaftlichen Kontroversen in den Vereinigten Staaten während der sechziger Jahre im Zuge der Bürgerrechtsbewegung zur Emanzipation der schwarzen Bevölkerung und des Widerstands gegen den Vietnamkrieg geprägt sind.

Im Gesamtzusammenhang der Theorie ist dieses Kapitel von besonderer Bedeutung, da Rawls an dieser Stelle die Frage diskutiert, welche „Grundsätze für Individuen“ zu den Grundsätzen für Institutionen hinzukommen müssen, um eine „vollständige Theorie des Rechten“ zu ergeben. Denn ohne die Befolgung bestimmter Handlungsprinzipien seitens der Bürger kann eine in ihren Institutionen „wohlgeordnete“ Gesellschaft nicht bestehen. Diese Argumentation verweist auf ein komplexes Verhältnis von Moral, Demokratie und Recht innerhalb der Theorie der Gerechtigkeit, und sie enthüllt, wie sich zeigen wird,

bestimmte Eigenarten und Probleme der Theorie insgesamt. Zudem ist dies der Ort, an dem Rawls konkrete Phänomene sozialer Ungerechtigkeit ausdrücklich zum Thema macht und die „nichtideale Theorie“ der „unvollständigen Konformität“ exemplarisch erörtert. Damit erhält die Konzeption der „wohlgeordneten Gesellschaft“ schärfere Konturen und eine spezifische politische Relevanz als Grundlage der Beurteilung gesellschaftlicher Praxis.

Zum Verständnis dieses Kapitels empfiehlt es sich, in drei Schritten vorzugehen. Zunächst sind Rawls' Argumente für die Grundsätze der natürlichen Pflicht und der Fairneß als Antwort auf die Frage nach der moralischen Basis politischer Verpflichtung zu untersuchen (9.1). Dem folgt eine Diskussion der Bedeutung dieser Grundsätze im Kontext einer Theorie der Demokratie (9.2), und schließlich ist eine Analyse der Definitionen und der Rechtfertigungen von zivilem Ungehorsam und der Weigerung aus Gewissensgründen notwendig, um das Ganze der Verpflichtungstheorie von ihren Grenzen her zu verstehen (9.3).

9.1 Natürliche Pflicht und Verpflichtung aus Fairneß

Allgemein gesagt besteht das Problem der „politischen Verpflichtung“ darin zu erklären, aus welchen Gründen und in welchem Maße Bürger verpflichtet sind, die Institutionen ihres Staates zu beachten, zu unterstützen und zu fördern. In einem engeren, minimalen Sinne ist damit die Verpflichtung zum Rechtsgehorsam gemeint, in einem weiteren Sinne die Verpflichtung, ein „guter Bürger“ zu sein und etwa, wenn es sich um eine Demokratie handelt, am politischen Prozeß teilzunehmen.

In der politischen Philosophie findet sich eine Vielzahl von Vorschlägen, die Natur dieser Verpflichtung (im engeren oder weiteren Sinne) zu verstehen – je nach der Auffassung des Menschen und seiner Interessen, je nach der Konzeption moralischer Pflichten und Rechte und je nach der entsprechenden Vorstellung der politischen Gemeinschaft und des Staates. Die Ansätze reichen – um zwei Extreme zu nennen – von der anarchistischen Position, daß es keine solchen Verpflichtungen gibt, bis zu substantialistischen Theorien, die den Staat als organische Einheit begreifen, dem die Bürger ihr Dasein verdanken und dem sie als Teile eines umfassenden Ganzen verpflichtet sind. In der Philosophie der Neuzeit – namentlich bei Hobbes, Locke und Rousseau (Kant ist nur in einem

begrenzten Sinne hinzuzuzählen) – hat sich eine spezifische, diese Extreme vermeidende Argumentation entwickelt: die *Gesellschafts- bzw. Staatsvertragstheorie* (vgl. Kersting 1994). Diese (wegen der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Autoren im Plural zu bezeichnenden) Theorien sind aufgekommen, nachdem die Vorstellung zerfallen war, der Staat sei eine auf religiösen Grundlagen beruhende, natürliche Ordnung. Sie gehen demgegenüber davon aus, daß ein politisches Gemeinwesen legitimerweise nur auf der Basis der zwanglosen, vertraglichen Einigung zur Staatsbildung durch – in einem vorstaatlichen „Naturzustand“ vorgestellte – freie und gleiche Individuen entstehen kann; und so ist es allein diese Form des Vertrages, die politische Verpflichtung als eine freiwillig übernommene schaffen kann. Die auf individueller und allgemeiner Zustimmung beruhenden, vertraglich eingegangenen Verpflichtungen haben den Charakter wechselseitiger Versprechen, sich an die gemeinsam errichteten Institutionen zu halten. Dies kann als „Konsens-“ bzw. „Vertragstheorie der Verpflichtung“ bezeichnet werden (vgl. Simmons 1979, Pateman 1979).

Ebenso alt wie diese Argumentation sind freilich auch die Einwände gegen sie. Soll man sich den Vertrag als hypothetischen oder als wirklichen vorstellen? Wenn er bloß hypothetischer Natur ist, so wird entgegnet, kann er nicht bindend sein; und wenn er ein wirklicher Vertrag ist, ist die Frage, ob er (1) als ein „ursprünglicher“, historischer Vertrag der Staatsgründung zu verstehen ist oder ob (2) als ein explizit von jedem Bürger durch bestimmte Akte individuell bekräftigter oder ob (3) als ein solcher, der auf „stillschweigender Zustimmung“ beruht. Ersteres scheidet daran, daß eine solche Annahme empirisch nicht aufrechterhalten werden kann, das zweite daran, daß solche ausdrücklichen Zustimmungskakte im allgemeinen von Bürgern nicht erbracht oder gefordert werden, und letzteres daran, daß die Kriterien für diese implizite Zustimmung unbestimmt und häufig so weit gefaßt sind (etwa das Kriterium der Residenz), daß aus ihnen keine wirklich freiwillige und intentionale Verpflichtung abzulesen ist.

Es wäre nun zu vermuten, daß eine Vertragstheorie der politischen und sozialen Gerechtigkeit wie die Rawlssche eine Form der politischen Verpflichtung durch freiwillige Zustimmung vorsieht, die diese Einwände zu umgehen versucht. Rawls jedoch lehnt diese Vorstellung insgesamt ab. Zwar sieht er in einem „Grundsatz der Fairneß“ die Basis für freiwillig übernommene politische Verpflichtungen, doch ist dieser nicht die entscheidende Grundlage für die Beachtung und Unterstützung gerechter politischer Institutionen. Diese näm-

lich besteht in dem Grundsatz einer *natürlichen Pflicht* zur Gerechtigkeit, die gerade *nicht* von freiwilligen Akten der Zustimmung abhängt, sondern eine „unbedingte“ moralische Pflicht ist (§ 19, 137; § 51, 368 f.). Hier ist es wichtig, den Unterschied der Begriffe von „Verpflichtung“ (*obligation*) und „Pflicht“ (*duty*) zu beachten: Verpflichtungen entstehen durch freiwillige Akte, sie richten sich stets nach bestimmten Regeln von Institutionen oder Gebräuchen, und sie gelten gegenüber bestimmten Menschen (§ 18, 134). Für natürliche Pflichten hingegen gilt das Gegenteil; man *übernimmt* sie nicht freiwillig, sondern *hat* sie als Mensch gegenüber allen anderen Menschen „als gleichen moralischen Subjekten“ (§ 19, 136).

Um zu verstehen, wieso Rawls das Problem der „politischen Verpflichtung“ (im folgenden wird dieser gegenüber obiger Unterscheidung neutrale Terminus zur Bezeichnung der allgemeinen Problematik beibehalten) mit Hilfe des Begriffs der „natürlichen Gerechtigkeitspflicht“ zu lösen versucht, muß man (a) die spezifische Perspektive beachten, aus der heraus Rawls die Frage von „Pflicht und Verpflichtung“ diskutiert, um (b) seine Kritik der Konsens Theorie der Verpflichtung und der Theorie des „Fair Play“ nachzuvollziehen. So wird (c) deutlich, welcher Unterschied zwischen seiner Vertragstheorie der Gerechtigkeit und einer klassischen Staatsvertragstheorie besteht. Daraus ergeben sich zwei Probleme seines Ansatzes (d).

ad a) Rawls stellt sich die Frage nach den Grundsätzen für Individuen, die zu einer vollständigen Theorie des Rechts gehören und die Frage der politischen Verpflichtung klären sollen, erst nachdem er die beiden Prinzipien für gerechte Institutionen festgelegt hat. Entsprechend nimmt er auch die Begründung der individuellen Handlungsgrundsätze aus der Perspektive der Parteien des Urzustands vor (§ 51, 368 f.). Gefragt ist also nach den Grundsätzen, die zu den beiden grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien hinzukommen müssen, um eine moralische Basis für Pflichten bzw. Verpflichtungen zur Beachtung gerechter Institutionen zu bieten (§ 52, 384). Damit scheidet, so Rawls, zumindest auf dieser Ebene utilitaristische Grundsätze beispielsweise aus. Die Frage ist daher nicht, wie man die Existenz politischer Verpflichtungen in verschiedenen Staatsformen im allgemeinen erklären kann, sondern welche politisch relevanten moralischen Pflichten bzw. Verpflichtungen zu einer im Rawlsschen Sinne wohlgeordneten Gesellschaft gehören.

ad b) Rawls schließt sich den oben genannten Kritikpunkten an der Konsens-
theorie der Verpflichtung an. Nicht nur ist nicht auszumachen, ob es in der
Vergangenheit oder der Gegenwart eine allseits verpflichtende freiwillige Zu-
stimmung zur politischen Ordnung gab oder gibt, sondern auch ob sie tragfähig
genug wäre, generelle Befolgung zu sichern. Allgemeine Unsicherheit wäre die
Folge (§ 51, 372). Um den Problemen einer Konsens-*theorie* der Verpflichtung
zu entgehen, bietet sich mit der Theorie des „Fair Play“ eine Alternative an, die
Rawls in einem früheren Text (1964) selbst vorgeschlagen hatte. Diese Theorie
geht davon aus, daß dem Prinzip der Fairneß gemäß jemand, der bestimmte
Vorteile aus einem System wechselseitiger Kooperation gezogen und freiwillig
akzeptiert hat, dazu verpflichtet ist, seinen Teil zu diesem System beizutragen.
Durch die Annahme von Vorteilen hat man die Verpflichtung übernommen, das
System auch dann aufrechtzuerhalten, wenn „Schwarzfahren“ möglich wäre oder
wenn es in einem Fall – etwa durch eine Mehrheitsentscheidung – den eigenen
Interessen zuwiderläuft (ebd., 9 f.). Dies freilich setzt voraus, daß das System
ein gerechtes ist und keine ständigen „Verlierer“ produziert. Die entsprechen-
den Verpflichtungen sind somit freiwillig übernommen, doch anders als in einer
Konsens-*theorie* durch das Akzeptieren von Vorteilen, nicht durch einen Akt der
Zustimmung.

In der *Theorie der Gerechtigkeit* findet sich der Fairneßgrundsatz als Grundlage
von Verpflichtungen zwar noch immer, doch wird er ausdrücklich nicht mehr als
Basis der Beachtung gerechter Institutionen verstanden. Der Grundsatz lautet,
„daß jemand verpflichtet ist, sich gemäß den Regeln einer Institution zu ver-
halten, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: erstens, daß die Institution gerecht
(fair) ist, d. h. den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit entspricht; zweitens,
daß man freiwillig ihre Vorteile annimmt oder die von ihr gebotenen Möglich-
keiten der Förderung seiner Interessen ausnützt“ (§ 18, 133). Dieses Prinzip hält
Rawls für eine wichtige Komponente des gesellschaftlichen Lebens, da es die
Basis für vertrauensvollen Umgang liefert, so z. B. Versprechen und ihre Ein-
haltung möglich macht. Auch im engeren politischen Sinn ist es notwendig, da
etwa jemand, der ein besonderes Amt übernommen hat oder sozial „besser ge-
stellt“ ist, besondere Verpflichtungen den Mitbürgern gegenüber übernimmt (§
19, 138; § 52, 379 f.).

Die Grundlage für die allgemeine Beachtung und Unterstützung gerechter
Institutionen muß jedoch stärker sein und in einer „natürlichen Pflicht“ beste-

hen, die nicht durch freiwillige Akte (Konsens) oder die Entgegennahme von Vorteilen (Fair Play) entsteht. Der Grund dafür ist nicht primär der, daß in einer wohlgeordneten Gesellschaft durch die beiden grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien bereits „die Vollzahl der gleichen Freiheiten“ (§ 51, 371) gewährleistet ist und somit immer schon reziprok in Anspruch genommene Vorteile existieren. Wichtiger noch ist, daß die Unsicherheit, die mit einer Konsenstheorie einhergeht, auch in einem System des „Fair Play“ bestehen würde. Denn es wäre nicht hinreichend deutlich, welche Vorteile in welchem Maße auf der Basis welcher Form der „freiwilligen Akzeptanz“ notwendig wären, um sich verpflichtet zu fühlen und die anderen als solche anzusehen, die verpflichtet sind. Insbesondere beim Genuß allgemein notwendiger und unteilbarer öffentlicher Güter entstünde so durch gegenseitiges Mißtrauen soziale Instabilität (vgl. § 42). All dies führt, so Rawls, die Parteien des Urzustands dazu, den Grundsatz der *unbedingten* natürlichen Gerechtigkeitspflicht zu bejahen.

Der Grundsatz der natürlichen Pflicht zur Gerechtigkeit fordert folglich die „Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen“ und hat zwei Teile: „Einmal müssen wir vorhandenen gerechten Institutionen, die sich auf uns beziehen [*apply to us*], gehorchen [*comply with*] und die vorgesehene Rolle in ihnen spielen [*do our share*]; zum anderen müssen wir bei der Errichtung neuer gerechter Institutionen mithelfen, mindestens wenn es mit geringem Aufwand für uns möglich ist.“ (§ 51, 368 f.) Wer Mitglied einer gerechten Gesellschaft ist, ist demzufolge auf „natürliche“ Weise verpflichtet, sich ihr entsprechend zu verhalten. Hier tauchen freilich zwei Probleme auf: Erstens, was es heißt, als Mitglied einer *bestimmten* Gesellschaft ihr gegenüber auf der Basis eines *universalen* moralischen Grundsatzes verpflichtet zu sein; und zweitens, was genau es bedeutet, sich entsprechend zu verhalten, d. h. ob damit ein enger oder ein weiter Begriff von „Bürgerpflichten“ gemeint ist. (Auf diese beiden Probleme komme ich unten zu sprechen.)

Zunächst ist zu betonen, daß der Begriff der „natürlichen“ Pflicht mehr umfaßt als die Gerechtigkeitspflicht. Aus der Sicht des Urzustandes läßt sich Rawls zufolge eine ganze Reihe negativer und positiver natürlicher Pflichten zwischen moralischen Personen rechtfertigen – und zwar mit Hilfe des Kantischen Verallgemeinerungsverfahrens: Versucht man, sich eine Gesellschaft ohne die Pflichten zu gegenseitiger Achtung oder gegenseitiger Hilfeleistung vorzustellen, sieht man, daß dies eine Gesellschaft wäre, in der Achtung und Selbstachtung und Hilfe und Geholfenwerden gänzlich verlorengingen, so daß sich niemand eine

solche Gesellschaft wünschen könnte (§ 51, 372 ff.). Die Nichtbeachtung dieser Prinzipien ist somit nicht verallgemeinerbar, und ihre Befolgung ist eine natürliche Pflicht von Menschen, die sich als moralische Personen anerkennen: „Jemanden als moralisches Subjekt achten heißt also versuchen, seine Ziele und Interessen von seinem Standpunkt aus zu verstehen und ihm Überlegungen vorzulegen, aufgrund derer er die seinem Verhalten auferlegten Beschränkungen anerkennen kann“ (373).

ad c) Hieraus folgt erstens, daß „natürliche“ Pflichten moralische Pflichten sind, die einem Kantischen Verständnis entsprechen, und zweitens, daß man somit auch die Gerechtigkeitspflicht als eine solche verstehen muß, die einem reziprok und allgemein nicht zurückweisbaren Grundsatz gegenseitiger Achtung entspricht. „Natürlich“ ist daher nur eine (leicht irreführende) Bezeichnung für unbedingte Pflichten, die man gegenüber jeder moralischen Person hat. Wenn dem aber so ist, dann wird verständlich, in welchem Sinne die Rawlssche *Vertragstheorie der Gerechtigkeit* nicht mehr dem klassischen Bild der *Staatsvertragstheorie* entspricht (vgl. Kersting 1994, 262 ff.). Während letztere einen Vertrag zwischen freien Individuen zur Grundlage der *Errichtung* einer legitimen *staatlichen Ordnung* macht und politische Verpflichtung konsentstheoretisch als freiwillig eingegangene, vertragliche Verpflichtung erklärt, hat bei Rawls die Vertragskonstruktion die Rolle einer angemessenen Darstellung des Verfahrens der moralischen *Rechtfertigung* und Konstruktion deontologischer *Grundsätze des Rechts* (vgl. § 6). Nur so kann Rawls eine Kantische Deutung der Gerechtigkeit als Fairneß geben und den Anspruch erheben, ihre Grundsätze seien als Ausdruck moralischer Autonomie und entsprechend als „kategorische Imperative“ anzusehen (§ 40, 284, 286). Und daraus erklärt sich, inwiefern es eine moralische Pflicht gibt, diesen Grundsätzen gemäß zu handeln und gerechte Institutionen zu beachten und zu fördern: Letztlich ist auch dies ein Ausdruck moralischer Autonomie. Eine im Rawlsschen Sinne moralisch gerechtfertigte Grundstruktur verpflichtet ihre Bürger nicht erst durch explizite oder implizite Zustimmung oder den Genuß bestimmter Vorteile, sondern sie verpflichtet sie *als autonome moralische Personen*. Aufgrund dieses Verständnisses des Kantischen Charakters der Theorie kann und muß Rawls eine nichtvertragliche Verpflichtungsform in seiner Vertragstheorie vorsehen: „Obwohl sich also die Grundsätze der natürlichen Pflicht aus einer Vertragstheorie herleiten, setzt doch ihre Geltung keine Übereinkunft, sei sie ausdrücklich oder stillschweigend, und überhaupt keinen freiwilligen Akt

voraus. ... Es ist nichts Widersprüchliches oder auch nur Überraschendes an der Tatsache, daß die Gerechtigkeit als Fairneß unbedingte Grundsätze zuläßt. Es genügt zu zeigen, daß sich die Parteien im Urzustand auf Grundsätze einigen würden, die unbedingt geltende natürliche Pflichten festlegen“ (§ 19, 137 f.). Durch diese Argumentation versucht Rawls schließlich, ein seit Hobbes' *Leviathan* grundlegendes Problem von Vertragstheorien zu vermeiden, nämlich das Fehlen einer moralischen Grundlage der Vertragseinhaltung, die nicht selbst aus einem Vertrag folgen kann – dies allerdings nicht im Rekurs auf moralische Gefühle oder Interessen, sondern auf eine Kantische Konzeption moralischer Autonomie und praktischer Vernunft.

ad d) Damit sind allerdings die oben genannten zwei Probleme noch nicht gelöst; das eine ist vielmehr noch dringender geworden. Dieses besteht in der Frage, wie Rawls die Konzeption der universalistisch verstandenen moralischen Gerechtigkeitspflicht mit der partikularistisch zu verstehenden Mitgliedschaft in einer bestimmten politischen Gemeinschaft verbinden kann. Und das zweite Problem betrifft die Frage nach dem Gehalt der Gerechtigkeitspflicht und ihren Grenzen.

Für ersteres ist entscheidend, wie Rawls die Formulierung versteht, eine moralische Person stehe als Bürger unter der Gerechtigkeitspflicht der Beachtung und Förderung der gerechten Institutionen „that exist and apply to us“ (im Original § 19, 115 u. § 51, 334) – was in der deutschen Übersetzung sowohl mit „vorhandene und für uns geltende“ Institutionen (§ 19, 137) als auch mit „vorhandene ... Institutionen, die sich auf uns beziehen“ (§ 51, 368f.), wiedergegeben wird. Doch in welchem Sinne kann die Pflicht zur Gerechtigkeit, die Rawls als *allgemeine* Menschenpflicht einführt, welche zwischen Menschen „unabhängig von ihren institutionellen Beziehungen gilt“ (§ 19, 136), so konkretisiert werden, daß sie eine Pflicht gegenüber *bestimmten* Institutionen ist, nämlich den „eigenen“, d. h. den Institutionen der politischen Gemeinschaft, deren Mitglied man ist (vgl. Simmons 1979, 147 ff.)? Hieße dies, daß diese Pflicht dann doch nicht „unabhängig von institutionellen Beziehungen“ und am Ende nur zwischen Mitgliedern einer bestimmten politischen Gemeinschaft besteht, die sich durch jeweils freiwillige Zustimmung auf diese Weise gebunden fühlen? Um zu vermeiden, daß damit die Konsentstheorie der Verpflichtung zurückkehrt, ist es notwendig, zwischen der normativen *Geltung* eines Grundsatzes und seiner *Anwendung* zu unterscheiden (vgl. Waldron 1993). Demzufolge gilt der Grundsatz

der natürlichen Pflicht zwischen Menschen in einem allgemeinen und unbedingten Sinne, doch findet er dort Anwendung, wo sie sich in einer begrenzten Gesellschaft befinden, die die Realisierung und Institutionalisierung der Gerechtigkeit zum Ziel hat. Nicht erst, wenn sie dies für persönlich vorteilhaft halten oder wenn sie dies per Zustimmung zugesichert haben, sind die Mitglieder dieser Gesellschaft verpflichtet, die Gerechtigkeitsprinzipien anzuerkennen und die entsprechenden Institutionen zu unterstützen; sie sind dazu vielmehr moralisch verpflichtet. Sie werden zwar auch ihre Pflichten anerkennen, die Grundstrukturen anderer Gesellschaften zu respektieren und (entsprechend des Teils der natürlichen Pflicht, der die Förderung noch nicht bestehender Institutionen fordert) sie zu unterstützen, doch werden sie ihre Gesellschaft als die *ihre* anerkennen und sich in dem Maße mit ihr identifizieren, in dem sie eine gerechte Gesellschaft ist – ihr gemeinsames Projekt der *Verwirklichung* der Gerechtigkeit. Es kommt somit darauf an, Universalität und Partikularität auf die richtige Weise zu verbinden und dies deutlicher hervorzuheben, als Rawls es tut: Die Gerechtigkeitspflicht ist eine *allgemeine* moralische Pflicht, die sich für Bürger auf *besondere* Weise in der Grundstruktur einer politischen Gemeinschaft konkretisiert und so auf die Institutionen ihres Staates Anwendung findet. Ihr moralischer Geltungsgrund widerspricht nicht ihrem besonderen Anwendungsbereich. Man ist seinen Mitbürgern als Mitglied der (gerechten) Gesellschaft *und* als moralische Person Gerechtigkeit schuldig – was freilich nicht bedeutet, daß man nicht aus bestimmten (z. B. familiären, kulturellen, politischen) Gründen beschließen kann, Mitglied eines anderen Staates zu werden. Ein Mitglied eines Staates hat jedoch dessen ungeachtet keine guten Gründe, die bestehenden Institutionen nicht zu beachten oder zu unterstützen, sofern sie gerecht sind. Dies ist aufgrund der Achtung für seine Mitbürger, nicht wegen der „Autorität“ des Staates gefordert. Auch hier zeigt sich, daß Rawls' Theorie der Verpflichtung eine *horizontale* (gegenüber den Mitbürgern), nicht eine primär *vertikale* (gegenüber dem Staat) ist.

Was das zweite Problem betrifft, so wird bei Rawls der Umfang der Gerechtigkeitspflicht, gerechte Institutionen zu unterstützen bzw. dort errichten zu helfen, wo sie noch nicht bestehen, nicht näher bestimmt. Wenn „seinen Teil zu tun“ (*do our share*) (§ 51, 369) mehr heißt als bloßer Rechtsgehorsam, kann es dann eine „Bürgerpflicht“ geben, demokratische Institutionen mit Leben zu erfüllen und sich für das Gemeinwohl einzusetzen? Und wie weit könnte diese gehen?

Auch diese Frage, wie das oben besprochene Problem der „Partikularität“ der Gerechtigkeitspflichten in einer bestimmten Gesellschaft, macht es notwendig, das Verhältnis von Moral und Recht und der Demokratie als Institution der Vermittlung beider Bereiche zu diskutieren.

9.2 Demokratie und politische Autonomie

In einem weiteren Schritt hin zur Thematisierung der Fragen der „unvollständigen Konformität“ und des gerechtfertigten Widerstands gegen geltendes Recht situiert Rawls die Gerechtigkeitspflicht im Kontext einer durch die beiden Gerechtigkeitsprinzipien geregelten konstitutionellen Demokratie. In ihr ist die demokratische Mehrheitsregel als beste Form eines gerechten Rechtsetzungsverfahrens akzeptiert (vgl. § 36), ohne daß von ihr „vollkommene Verfahrensgerechtigkeit“ (§ 53, 390) erwartet werden kann (was bedeuten würde, daß sie ein Verfahren darstellt, welches stets Ergebnisse garantiert, die einem unabhängigen Gerechtigkeitsmaßstab entsprechen). Aus Mangel an Informationen oder aus Eigeninteresse wird es immer einseitige und ungerechte Beschlüsse geben können. Rawls argumentiert nun, daß Bürger einer solchen „fast gerechten“ Gesellschaft aufgrund ihrer natürlichen Pflicht zur Unterstützung gerechter Institutionen sich auch ungerechten Gesetzen fügen müssen, wenn sie auf demokratischem Wege zustande gekommen sind und eine bestimmte Grenze nicht überschreiten. Ohne dieses Zugeständnis kann ein demokratisches System nicht funktionieren: „Deshalb haben wir eine natürliche Bürgerpflicht [*natural duty of civility*], die Fehler der gesellschaftlichen Regelungen nicht leichtfertig zur Entschuldigung von Ungehorsam heranzuziehen und unvermeidliche Lücken in den Regeln nicht für unsere Interessen auszuschlachten“ (391 f.). Die Einhaltung dieser Bürgerpflicht kann allerdings nicht von „ständigen Minderheiten“ erwartet werden, die immer wieder im demokratischen Prozeß unterliegen, und sie kann auch dann nicht gefordert werden, wenn Grundfreiheiten der Bürger verletzt werden.

Die Begründung der Verpflichtung zur Demokratie aus der allgemeinen Gerechtigkeitspflicht führt bei Rawls zu der Forderung, daß die Bürger einer konstitutionellen Demokratie die durch die Mehrheitsregel beschlossenen Gesetze im Hinblick auf den Vier-Stufen-Gang (§ 31) von Gerechtigkeitsprinzipien, Ver-

fassung, Gesetzgebung und Anwendung quasi „von oben“ betrachten. Sie fragen sich, ob die Gesetze in dem dort vorgesehenen Verfahren einer „idealen Gesetzgebung“ durch unparteiliche und „vernunftgeleitete“ Gesetzgeber beschlossen werden könnten, die die Grundsätze der Verfassung gewissenhaft anwenden und denen alle notwendigen Informationen zur Gesetzgebung zur Verfügung stehen, nicht aber Informationen, die sie zur Parteilichkeit verleiten könnten (§ 54, 393 f.). Demokratische Legitimität bedeutet dann, daß in demokratischen Verfahren zustande gekommene Gesetze von den Bürgern als solche akzeptiert werden können, die diesen reflexiven Test bestehen.

Die allgemeine Gerechtigkeitspflicht und die Befolgung demokratisch gesetzter Regelungen werden von Rawls somit primär auf einer kognitiv-moralischen Ebene verknüpft, so daß zwischen der Gerechtigkeit und den Institutionen der Demokratie eine vorwiegend instrumentelle Beziehung besteht: demokratische Verfahren sind die besten Mittel zur Realisierung der allgemeinen, moralisch-reflexiv gerechtfertigten Gerechtigkeitsziele. Damit aber ist nur eine unvollständige Verbindung zwischen dem Grundsatz der *moralischen Autonomie*, der für die Rechtfertigung und Beachtung der Gerechtigkeitsprinzipien (und entsprechender Institutionen) grundlegend ist, und dem Grundsatz der *politischen Autonomie*, der demokratischen Selbstgesetzgebung, geschaffen. Der „öffentliche Gebrauch der Vernunft“, der in moraltheoretischer Hinsicht bedeutet, daß die Gerechtigkeitsgrundsätze Ausdruck moralischer Selbstgesetzgebung sind, geht nur in einer reflexiv-abstrakten und nicht hinreichend praktisch vermittelten Weise in die konkreten Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur ein, nämlich über ein idealisiertes Stufensystem von Verfassungs- und Gesetzgebung, das als Maßstab einer individuellen moralischen Bewertung von Institutionen und Gesetzen dient. Damit bleiben die Bürger vorrangig moralisch *Beurteilende* ihrer politischen Institutionen und sind nur an zweiter Stelle politisch *Teilnehmende*. Ihr öffentlicher Gebrauch der Vernunft ist ein „privater Gebrauch der Vernunft in politisch-öffentlicher Absicht“ (Forst 1994, 159) und nicht ein in (institutionalisierten) Verfahren und (nichtinstitutionalisierten) Öffentlichkeiten die politische Praxis leitendes Prinzip ausgeübter Autonomie. Das moralische Rechtfertigungsprinzip (dem zufolge nur die Normen gerecht genannt werden dürfen, die von allen moralischen Personen reziprok und allgemein teilbar sind) muß zwar einerseits ein moralisches Beurteilungsprinzip bleiben und kann nicht vollständig in

das Prinzip demokratischer Gesetzgebung (dem zufolge nur die Gesetze gerechtfertigt sind, die in fairen Verfahren reziprok und allgemein begründet und akzeptiert werden können) übersetzt und als solches institutionalisiert werden. Jedoch müssen demokratische Verfahren andererseits unter dem Gesichtspunkt prozeduraler Gerechtigkeit so verstanden und eingerichtet werden, daß sie den Bürgern als Rechtspersonen (als *Adressaten* des Rechts) die weitestgehende Möglichkeit geben, als *Autoren* des Rechts an Verfahren der Rechtsetzung teilzunehmen bzw. sie effektiv zu beeinflussen (vgl. Habermas 1992, Kap. 3 u. 4 und die Kontroverse zwischen Habermas 1997, 189 ff. und Rawls 1995, dt. 1997, 215 ff., dazu Forst 1998). Darin liegt eine konsequentere, immanente Interpretation der Verbindung moralischer Gerechtigkeitsgrundsätze mit demokratischer Verfahrensgerechtigkeit, die nicht nur an Rawls' Grundanliegen einer moralisch zu rechtfertigenden, „praktischvernünftigen“ Grundstruktur der Gesellschaft anknüpft, sondern auch an seine Argumente für den „fairen Wert“ gleicher politischer Teilnahmerechte (vgl. § 36). Die Gerechtigkeit der Institutionen der Grundstruktur ist folglich nicht nur eine der reflexiven Anwendung der basalen Grundsätze, sondern eine politisch-diskursiv konstituierte und konstruierte. Erst durch die angemessene Beachtung der Dimension demokratischer Gerechtigkeit wird die bei Rawls unzureichend ausgebaute Brücke zwischen Moral und Recht vollständig hergestellt und erklärt, wie legitimes Recht zustande kommen kann.

Diese Interpretation verhilft zu einer weiterführenden Perspektive auf das oben diskutierte Problem der Situierung der universalen Gerechtigkeitspflicht im Kontext der Institutionen einer bestimmten politischen Gemeinschaft. Denn sofern die Pflicht zur Gerechtigkeit auf dem Grundsatz basiert, solche Institutionen zu beachten und zu fördern, die zwischen autonomen Personen gerechtfertigte Prinzipien verkörpern, bedeutet die Anwendung dieser Pflicht auf die Institutionen der eigenen Gesellschaft nicht nur, daß diese Institutionen Ausdruck moralisch „selbstgegebener“ Prinzipien sind, sondern auf Rechtsnormen basieren, die in fairen Verfahren der Rechtsetzung praktisch-diskursiv gerechtfertigt wurden und daher allgemein akzeptiert und befolgt werden können. Auch wenn die Ausübung politischer Selbstgesetzgebung, wie Rawls zu Recht betont, stets unvollkommen bleibt, haben Bürger dadurch, daß sie die rechtlich verbürgte und sozial effektive Möglichkeit der Teilnahme am politischen Prozeß haben, eine besondere Rolle als verantwortliche Mitglieder

der politischen Gemeinschaft inne. Und in dem Maße, in dem sie ihre Institutionen als wechselseitig etablierte anerkennen können, steigt ihr Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein, denn das Recht verpflichtet sie dann nicht nur als moralisch legitimes und faktisch geltendes, sondern als demokratisch gesetztes. Das bedeutet nicht, daß es Ausdruck eines „allgemeinen Willens“ aller Bürger als Kollektiv darstellt, sondern daß es in Verfahren generiert wurde, die auch für in einem Fall überstimmte Minderheiten offen waren, in denen ihre Position nicht willkürlich übergangen wurde und die für sie Möglichkeiten weiterer Einflußnahme enthalten. Die „Partikularität“ der Mitgliedschaft beinhaltet demnach, zumindest der Möglichkeit nach ein politisch autonomer Teilnehmer an dem gemeinsamen politischen Gerechtigkeitsprojekt zu sein, für das man als Mitglied – auch in einer historischen Dimension – Verantwortung übernimmt und mit dem man sich politisch identifizieren kann. In diesem Sinne betont Rawls an anderer Stelle (§ 38, 265), daß das „politische Verantwortungsbewußtsein“ (*an affirmative sense of political duty and obligation*) seitens der Bürger davon abhängt, daß sie sich als gleichberechtigte Teilnehmer an einem gemeinsamen demokratischen Unternehmen verstehen – und verstehen können.

Dies hat auch Konsequenzen für die Frage des Ausmaßes der „Bürgerpflichten“. Denn in einer demokratischen Gesellschaft besteht neben der Pflicht der Rechtsbefolgung auch die gegenseitige Forderung an Bürger als Autoren des Rechts, die Ausübung politischer Macht an legitime, öffentlich zu rechtfertigende Gründe zu binden. In seinem neuen Buch *Political Liberalism* trägt Rawls dieser Forderung im Zusammenhang mit dem „liberalen Prinzip der Legitimität“ Rechnung, dem zufolge legitimes Recht aus Verfahren des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ hervorgehen muß. Dem entspricht eine moralische (nicht rechtliche) „duty of civility“, in politischen Grundfragen die eigenen Ansprüche und Vorschläge auf der Basis allgemein akzeptabler „politischer Werte“ im Dialog mit anderen zu vertreten (1993, 217). Hier zeigt sich, daß der Grundsatz moralischer Rechtfertigung auf der Ebene politischer Legitimation zu einer demokratischen Theorie politisch-autonomer Rechtfertigung führen muß (vgl. Forst 1994, Kap. III). Doch trotz dieser (stets unvollkommenen) Vermittlung durch demokratische Verfahren verbleiben Moral und Recht in einem nicht aufzuhebenden Spannungsverhältnis, womit die Frage der Grenzen des Rechtsgehorsams aufgeworfen ist.

9.3 Ziviler Ungehorsam und Weigerung aus Gewissensgründen

Rawls' Theorie der politischen Verpflichtung macht es unumgänglich, die Frage des gerechtfertigten Widerstands gegen ungerechte Gesetze zu erörtern. Denn wenn die Pflicht, politische Institutionen zu beachten und zu fördern, als moralische Gerechtigkeitspflicht eingeführt wird, ist diese Beachtung und Förderung stets insofern eine bedingte, als sie voraussetzt, daß sich das geltende Recht nicht zu weit von der ebenfalls geltenden Gerechtigkeit entfernt. Tut es das, öffnet sich eine Diskrepanz zwischen Legalität und Legitimität, die sich für Rawls als Pflichtenkonflikt darstellt (§ 55, 400) – und zwar als Konflikt *innerhalb* der Gerechtigkeitspflicht, die einerseits fordert, auch ungerechten Gesetzen Folge zu leisten, andererseits aber verlangt, gravierende Ungerechtigkeiten – sei es um seiner selbst oder anderer willen – nicht hinzunehmen. So kann der gleiche moralische Grundsatz der Gerechtigkeitspflicht einmal Grundlage des Rechtsgehorsams und ein andermal Grundlage des Ungehorsams sein. Da Bürger stets moralisch autonome Personen bleiben und nicht nur dem Recht unterstehende Rechtspersonen sind, können sie diesen Konflikten nicht entgehen (vgl. zum folgenden Forst 1994, 397 ff.).

Rawls, der in seiner Diskussion des zivilen Ungehorsams an eine Tradition von den amerikanischen Revolutionären über Henry David Thoreau bis zu Martin Luther King anschließen kann, geht auch hier von dem „Spezialfall einer fast gerechten Gesellschaft“ (§ 55, 399) aus, d. h. von einer Gesellschaft, in der eine konstitutionelle Demokratie besteht und akzeptiert ist. Dies engt die Diskussion stark ein, denn in der Geschichte haben sich viele Fragen des Widerstands auf Unrechtssysteme anderer Art bezogen. Wichtig nun ist, in welchem Sinne Rawls die Unterscheidung zwischen „zivilem Ungehorsam“ (*civil disobedience*) und der „Weigerung aus Gewissensgründen“ (*conscientious refusal*) trifft, die beides Formen des Widerstands gegen geltendes Recht sind.

Zunächst zum Verständnis des zivilen Ungehorsams. Diesen definiert Rawls als öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politische, gesetzwidrige Handlung, die eine Änderung von Gesetzen zum Ziel hat (§ 55, 401). Wesentlich an ihr ist ihr Rechtfertigungsgrund: Sie wendet sich an den Gerechtigkeitsinn der Mehrheit und erklärt, daß bestimmte Gesetze oder Regelungen nicht mit den allgemein geteilten Gerechtigkeits- und Verfassungsgrundsätzen übereinstim-

men. In diesem Sinne drückt sich in ihr sozusagen eine „tiefere“ Gesetzestreue aus.

Daraus erklären sich die Bestandteile der Definition. Die Handlung muß öffentlich sein, da sie einen öffentlichen Appell an die geteilte Gerechtigkeitsauffassung darstellt und bemängelt, daß eine Minderheit in demokratischen Verfahren ungenügend berücksichtigt wurde oder aber bestimmte Ergebnisse der Verfahren nicht mit den Grundsätzen der Gesellschaft in Einklang zu bringen sind. Sie ist somit – besonders in der ersten Form – eine Handlung, die den Grundsatz der Demokratie nicht in Frage stellt, sondern aus der Sicht von Minderheiten zur Geltung bringt. Die Handlung muß gewaltlos sein, da die Verletzung von Grundfreiheiten anderer ebenso mit der Qualität des öffentlichen Gerechtigkeitsappells unvereinbar ist wie die Tatsache, daß Gewaltanwendung dokumentiert, daß man Appelle ohnehin für sinnlos hält. Dadurch gingen der Symbolcharakter des Protestes als Anmahnung eines zivileren Zusammenlebens und die Charakteristik der Gesetzestreue gleichermaßen verloren. Das Kriterium der Gewissenhaftigkeit besagt zudem, daß man der aufrichtigen Überzeugung sein muß, daß die Gesetze, gegen die man sich richtet, nach allgemein nicht zurückweisbaren Maßstäben ungerecht sind, und daß man nicht im Sinne einer „Privatmoral“ oder bestimmter partikular-ethischer (z. B. religiöser) Überzeugungen oder einfach von Gruppeninteressen spricht. Es beinhaltet auch, daß man bereit ist, die möglichen rechtlichen Konsequenzen für den begrenzten Gesetzesbruch in Kauf zu nehmen.

Zur Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams nennt Rawls drei Bedingungen. Zunächst muß er sich gegen Fälle „wesentlicher und eindeutiger Ungerechtigkeit“ (§ 57, 409) richten, was bedeutet, daß diese sich auf Verletzungen des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes und des zweiten Teils des zweiten Grundsatzes, also des Prinzips der fairen Chancengleichheit, beschränken. Verletzungen des Unterschiedsprinzips hingegen sind, so Rawls, weniger eindeutig und als Grundlage des Widerstands nicht geeignet. Zweitens müssen die legalen Korrekturmöglichkeiten (politische und rechtliche Verfahren) ausgeschöpft und erfolglos geblieben sein, so daß als letztes Mittel nur noch der Ungehorsam bleibt. Drittens schließlich ist zu bedenken, daß in dem Fall, in dem es mehrere Minderheiten gibt, die gleiche Gründe zum Ungehorsam haben, bedacht werden muß, ob daraus eine Destabilisierung des gesamten Systems resultieren kann und somit

das Ziel der Verbesserung der Ordnung durch das Ernstnehmen ihrer eigenen Grundsätze verfehlt wird.

Rawls' Analyse der Eigenschaften und der Bedingungen des zivilen Ungehorsams in einem demokratischen Rechtsstaat ist wegen ihres umfassenden und klaren Charakters ein fester Bezugspunkt von Diskussionen des Begriffs geworden (vgl. Höffe 1981; Frankenberg 1984; Habermas 1985). Gleichwohl gibt sie zu Rückfragen Anlaß. Zunächst ist der Begriff der Gewaltlosigkeit nur sehr schwer zu definieren, denkt man etwa an die Debatten um den Straftatbestand der „Nötigung“ durch bestimmte Protestformen wie etwa Straßenblockaden. Wenn der zivile Ungehorsam durch Gewaltanwendung seinen Appellcharakter verliert, werden die Diskussionen darum, was im Einzelfall als Gewalt – „insbesondere gegenüber Menschen“, wie Rawls hinzufügt (§ 55, 403) – anzusehen ist, umso bedeutsamer sein und nach Kriterien verlangen.

Was Rawls' Auffassung der Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams betrifft, so ist zwar richtig, daß die grobe Verletzung des ersten Grundsatzes der Gerechtigkeit bzw. des Prinzips der Chancengleichheit eine eindeutige Ungerechtigkeit darstellt, doch kann es demgegenüber auch Fälle gravierender Formen der Ungleichverteilung von Grundgütern geben, die so weit von dem Unterschiedsprinzip abweichen, daß Ungehorsam gegen Regelungen gerechtfertigt ist, die dies zulassen (z. B. eine zutiefst ungleiche Verteilung von Möglichkeiten, sich zu ernähren oder menschenwürdig zu wohnen). Daher ist dieses Prinzip entgegen Rawls nicht als Begründung für Ungehorsam auszuschließen.

Schließlich ist der Rechtfertigungsgrund des Ungehorsams in den Gerechtigkeitsgrundsätzen selbst zu untersuchen. Sicherlich ist es in einem demokratisch-moralischen Sinne – man denke an die Bürgerrechtsbewegung in den USA – berechtigt und notwendig, an den allgemeinen Gerechtigkeitssinn zu appellieren, wenn einem Teil der Bürger grundlegende Rechte vorenthalten werden. In diesem von Rawls als paradigmatisch angesehenen Fall ist die Berufung auf die basalen Prinzipien der Verfassung naheliegend und ausreichend. Denkt man jedoch an die Debatten der achtziger Jahre um Fragen der Stationierung von atomaren Waffen, der Kernenergie und des Schutzes der Umwelt, wird die Grenze dieses Ansatzes deutlich. Besonders an diesen Streitfragen entzündeten sich in der Bundesrepublik gesellschaftliche Konflikte, die zu zivilem Ungehorsam führten (vgl. die Aufsätze in Glotz 1983). Hier sind es zwar auch moralische Einwände, die gegen Gesetze oder Entscheidungen erhoben werden, doch ist es fraglich, ob sie

ihre Begründung in dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz (und entsprechenden Verfassungsprinzipien) finden können. Sie appellieren vielmehr an einen weiteren Sinn moralischer Pflichten, auch nachfolgenden Generationen gegenüber. Dies ist zwar mit Rawls' Gerechtigkeitsauffassung vereinbar (zur Gerechtigkeit gegenüber nachfolgenden Generationen vgl. § 24 u. 44), geht jedoch inhaltlich über den von ihm an dieser Stelle diskutierten Legitimationsrahmen hinaus. So spricht auch dieser Einwand zwar nicht grundsätzlich gegen Rawls' Konzeption, wohl aber für ihre Erweiterung.

Im Unterschied zum zivilen Ungehorsam ist die Weigerung aus Gewissensgründen weniger ein politischer als ein in der individuellen Person und ihren Wertüberzeugungen begründeter Akt der Nichtbefolgung eines Gesetzes oder einer Anordnung. Er stellt keinen öffentlichen Appell an den Gerechtigkeits-sinn der Mehrheit auf der Basis der Gerechtigkeitsgrundsätze dar, sondern die Nichterfüllung von Gesetzespflichten, die man mit seinem persönlichen Gewissen nicht vereinbaren kann. Ein besonderes Beispiel, das in vielen Verfassungen berücksichtigt ist, ist die Kriegsdienstverweigerung. Die Weigerung aus Gewissensgründen kann sich auf persönlich-ethische (z. B. religiöse) Gründe ebenso berufen wie auf allgemein-moralische, natürliche Pflichten. Im ersteren Fall ist es an der politischen Gemeinschaft zu entscheiden, ob die verweigerten Pflichten einer Person zugemutet werden können, wenn man ihre Überzeugungen beachtet, was insbesondere dann problematisch ist, wenn sie mit Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit – Rawls nennt als Beispiel den radikalen Pazifisten (§ 56, 407) – nicht vereinbar scheinen. Es ist dann zu fragen, ob die allgemeine Grundstruktur durch eine Ausnahme Schaden nimmt, was in diesem Beispiel nicht der Fall ist.

Es ist jedoch wichtig, stärker als Rawls zwischen den Fällen der Verweigerung zu unterscheiden, in denen sich eine Person auf partikular-ethische Werte und Grundsätze beruft (also sozusagen als „ethische Person“, z. B. als Mitglied einer Religionsgemeinschaft, argumentiert), und den Fällen, in denen sie sich auf allgemeine moralische Grundsätze bezieht (und als „moralische Person“ spricht; vgl. Forst 1994, Kap. V). Denn bei letzteren ist die Grenze zum zivilen Ungehorsam weniger deutlich. Dies zeigt sich an dem von Rawls diskutierten – und zur Zeit des Vietnamkrieges sehr aktuellen – Beispiel der Weigerung, Militärdienst zu leisten, die nicht religiös begründet wird, sondern damit, daß ein nach Grundsätzen der Gerechtigkeit zwischen Staaten ungerechter Krieg ge-

führt wird. Da die Wehrpflicht ein fundamentaler Eingriff in die persönlichen Freiheitsrechte ist, ist sie Rawls zufolge nur für den Fall der „Verteidigung der Freiheit selber“ (§ 58, 418) gerechtfertigt (allerdings auch der Freiheit der Bürger anderer Gesellschaften). Dient sie anderen Zwecken, ist sowohl die Weigerung aus Gewissensgründen als auch ein an die Öffentlichkeit appellierender ziviler Ungehorsam gerechtfertigt, und ersteres kann dann Teil von letzterem sein und somit *keine* grundverschiedene Praxis.

Dies führt Rawls an dieser Stelle – der einzigen des Buches – dazu, die Frage internationaler Gerechtigkeit auf einer grundsätzlichen Ebene zu thematisieren. Dazu schlägt er eine neue Form des Urzustandsarguments vor, in dem nun Vertreter von Staaten in Unkenntnis der konkreten Vor- bzw. Nachteile ihres eigenen Staates gegenüber anderen zusammenkommen und Grundsätze des Völkerrechts wählen. Diese würden, so Rawls, den bekannten Prinzipien der nationalen Selbstbestimmung, Selbstverteidigung und Vertragsgerechtigkeit entsprechen und Regelungen für den Kriegsfall (*ius ad bellum* und *ius in bello*) enthalten. Rawls argumentiert nun, daß diese Völkerrechtsgrundsätze ebenfalls Gerechtigkeitsprinzipien darstellen, die im Rahmen der natürlichen Gerechtigkeitspflicht einzuhalten sind und somit die Basis für die Weigerung aus Gewissensgründen darstellen können, an einem ungerechten Krieg teilzunehmen. Sie gründen sich auf die „gleiche Gerechtigkeits-theorie, die der Verfassung und ihrer Interpretation zugrunde liegt“ (§ 58, 417).

Kennzeichnend für Rawls' Erweiterung des Urzustands und der Gerechtigkeitsgrundsätze hinsichtlich der Ebene zwischenstaatlicher Gerechtigkeit ist einerseits, daß die internationalen Prinzipien auf der gleichen moralischen Grundlage wie die innerstaatlichen Grundsätze gerechtfertigt werden, und andererseits, daß die zwischenstaatliche Gerechtigkeit auf einer zweiten Stufe nach der innerstaatlichen diskutiert wird. Damit wendet sich Rawls sowohl gegen eine radikalisierte Version des Urzustands, der zufolge die Parteien nicht Vertreter von Staaten, sondern von Einzelpersonen als Mitgliedern einer globalen Gesellschaft wären, als auch gegen eine Übertragung des Unterschiedsprinzips auf das Verhältnis zwischen Staaten bzw. gegen dessen Interpretation als Grundsatz einer globalen Gesellschaft (vgl. dazu Beitz 1979 und Pogge 1989). Diese Auffassung verteidigt er in seinem Aufsatz „The Law of Peoples“ (1993a), in dem er eine „politische“ Konzeption internationaler Gerechtigkeit und von Menschenrechten vorschlägt, die nicht nur für

liberale, sondern auch für nicht-westliche, „wohlgeordnete hierarchische“ Gesellschaften akzeptabel sein soll. Ist es in diesem Zusammenhang primär die Betonung historisch-kultureller Differenzen zwischen Gesellschaften und der Grenzen „liberaler“ Prinzipien, die ihn eine am klassischen Völkerrecht orientierte Position einnehmen läßt, so ist es in der *Theorie der Gerechtigkeit* die Orientierung an der Frage des gerechten Krieges und der Weigerung, daran teilzunehmen.

Während die Weigerung aus Gewissensgründen somit eine individuelle, primär auf die Integrität der eigenen Person bezogene Handlung ist, ist der zivile Ungehorsam eine solche, der es um die Integrität einer gerechten Gesellschaft geht. Entgegen der Befürchtung, daß insbesondere der zivile Ungehorsam zu einer Destabilisierung des Rechtsstaates führen kann, bezeichnet Rawls die Bereitschaft zum Ungehorsam dieser Art als wichtigen Stabilitätsfaktor einer wohlgeordneten Gesellschaft (§ 59, 421). Im Gegensatz zu obrigkeitstaatlichen oder legalistischen Auffassungen ruht die demokratische Substanz einer Gesellschaft in der wechselseitigen Anerkennung der Staatsbürger als füreinander und miteinander verantwortliche Teilnehmer an einem gemeinsamen, der Gerechtigkeit verpflichteten politischen Projekt. In der Bereitschaft, dieser sich gegenseitig geschuldeten Gerechtigkeit – gerade auch im Eintreten für Minderheiten – zur Geltung zu verhelfen, liegt sowohl die Basis für Rechtsgesam als auch für möglichen Ungehorsam.

Dies zeigt einmal mehr, daß Rawls' Theorie der philosophische Entwurf einer Gesellschaft ist, in welcher der Grundsatz der gegenseitigen Achtung als moralisch autonome Personen nicht nur in der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze selbst, sondern auch in der Erklärung der Pflicht zur Beachtung und Förderung gerechter Institutionen leitend ist. Und Teil dieser Autonomie ist es auch, die Frage, wann man es der Achtung anderer und der Selbstachtung schuldet, das Risiko des Ungehorsams einzugehen, selbst zu entscheiden. „In einer demokratischen Gesellschaft ist also anerkannt, daß jeder Bürger für seine Deutung der Gerechtigkeitsgrundsätze und sein entsprechendes Handeln verantwortlich ist. Es kann keine gesetzlich oder gesellschaftlich anerkannte Auslegung dieser Grundsätze geben, die wir stets anzuerkennen moralisch verpflichtet wären, auch nicht die eines obersten Gerichts oder Parlaments“ (§ 59, 428).

Literatur

- Beitz, Ch. 1979: *Political Theory and International Relations*, Princeton.
- Forst, R. 1994: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M.
- Forst, R. 1998: *Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion*, erscheint in: P. Niesen/ H. Brunkhorst (Hrsg.), *Das Recht der Republik. Festschrift f. I. Maus*, Frankfurt/ M.
- Frankenberg, G. 1984: *Ziviler Ungehorsam und Rechtsstaatliche Demokratie*, in: *Juristenzeitung* 39, 266–275.
- Glötz, P. (Hrsg.) 1983: *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1985: *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, in: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 79–99.
- Habermas, J. 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1997: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/W. Hirsch (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/ M., 169–195.
- Höffe, O. 1981: *Gibt es in der Demokratie ein Widerstandsrecht?*, in: *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt/M., 160–170.
- Kersting, W. 1994: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt.
- Pateman, C. 1979: *The Problem of Political Obligation. A Critical Analysis of Liberal Theory*, Chichester u. a.
- Pogge, Th. W. 1989: *Realizing Rawls*, Ithaca/London.
- Simmons, A. J. 1979: *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton.
- Waldron, J. 1993: *Special Ties and Natural Duties*, in: *Philosophy & Public Affairs* 22, 3–30.

Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel

(Kapitel 7)

10.1 Vorbemerkung zum philosophischen Programm von Rawls

Der systematische Anspruch der *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 geht über die Wiederbelebung der vertragstheoretischen Begründungskonzeption der neuzeitlichen politischen Philosophie weit hinaus. Rawls möchte in diesem Werk den Grundriß einer vollständigen normativen praktischen Philosophie entwickeln und in einer kohärenten Argumentation die drei Hauptbegriffe der Ethik, die Begriffe der Gerechtigkeit, des Guten und des moralisch Wertvollen in ihrem Zusammenhang klären (vgl. § 60, 435; § 66, 476). Durch diese anspruchsvolle Aufgabenstellung, die deontologische, teleologische und tugendethische Untersuchungsstränge kombiniert, gleicht Rawls' Gerechtigkeitstheorie – nimmt man sie denn als Ganzes und beschränkt sie nicht auf den ersten, mit „Theorie“ überschriebenen Grundlegungsteil – mehr dem gewaltigen Unternehmen der Platonischen *Politeia* oder der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles als den thematisch zurückhaltenderen staats- und rechtsphilosophischen Konzeptionen der neuzeitlichen politischen Philosophie. Während in den umfassenden Ethikkonzeptionen der antiken Philosophie individuelle und sozialetische Fragestellungen zusammenhängend behandelt und die Probleme einer wohlgeordneten Gesellschaft und ihrer institutionell-ethischen Verwirklichungsbedingungen an den Problemen des guten Menschen, seiner

Charakterverfassung und seiner Lebensführung gespiegelt wurden, beschränken sich die klassischen Konzeptionen der neuzeitlichen politischen Philosophie auf die zentralen Fragen der Herrschaftslegitimation und der Begründung einer gerechten Ordnung rechtlichen Zwangs.

Hintergrund dieser eingeschränkten Problemstellung ist eine Entmischung von Problemperspektiven. Für die neuzeitliche praktische Philosophie ist es kennzeichnend, daß sie rechtsphilosophische von moralphilosophischen Untersuchungen trennt und die Fragen der Gerechtigkeitsbegründung, des Zwangsbeweises und der institutionellen Rechtsverwirklichung deutlich von der Entwicklung moralischer Prinzipien und der moralpsychologischen Analyse sozialen Verhaltens sondert. Rawls hebt diese Trennungen auf und strebt ein umfassendes Konzept praktischer Philosophie an, bleibt aber dabei durchaus innerhalb des Rahmens moderner Rechtfertigungsmethodologie und verläßt nie den Boden neuzeitlicher Vernunft. Die Einbeziehung der Fragestellungen der klassischen politischen Philosophie in ein derart integrales gerechtigkeits-theoretisches Projekt hat freilich eine irritierende Ethisierung rechtsphilosophischer Konzepte zur Folge. Umgekehrt – und das ist nicht minder irritierend – werden die klassischen ethischen Themen des Guten, der Tugend und des moralischen Werts in den politikphilosophischen Rahmen vertragstheoretischer Entscheidungsfindung gepreßt.

Nicht immer dient dieses Wechselspiel der Ethisierung der Themen der rechts- und staatsphilosophischen neuzeitlichen Tradition und der Rationalisierung der ethischen Themen der klassischen Tradition größerer Klarheit. Oft geht die Verwischung der Bereichsgrenzen zu Lasten der argumentativen Stringenz, was insbesondere dann auffällig wird, wenn man Rawls' Anspruch, eine Kantische Theorie entwickelt zu haben, beim Wort nimmt und an der methodologisch feinsinnigsten Rechtsphilosophie der Neuzeit selbst überprüft (vgl. Höffe 1984). Ein instruktives Beispiel dieser rechtlich-ethischen Zwielfichtigkeit ist Rawls' Konzept der wohlgeordneten Gesellschaft: Was ihm an rechtlicher Spezifität genommen wird, wird ihm an ethischer Überschwenglichkeit hinzugefügt; in ihm begegnet keine nach Gerechtigkeitsprinzipien gestaltete und daher legitime staatliche Zwangsordnung, sondern ein von Gerechtigkeitssinn und Bürgertugend getragenes ethisches Ideal. Es ist sicherlich kein Wunder, daß die Ausdehnung des Rawlsschen Argumentationsansatzes auf die ethische Thematik bei weitem nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat

wie der im ersten Teil des Buches unternommene Neuanfang innerhalb der modernen vertragstheoretischen Tradition (vgl. Kersting 1996). Diejenigen, die Rawls mit einigem Recht als Neubegründer der politischen Philosophie in der Gegenwart gefeiert haben, haben dabei immer nur die vertragstheoretische Ableitung der beiden Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit im Auge gehabt und die bereits in den ersten Teil eingestreuten moral- resp. gerechtigkeitpsychologischen Hinweise und sonstigen Andeutungen einer ethischen Ausweitung des Urzustandsszenarios der Rationalwahl geflissentlich übersehen.

10.2 Die schwache Theorie des Guten

Das siebte Kapitel leitet den dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit* ein. Der erste Teil liefert die theoretischen Grundlagen der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption; in seinem Mittelpunkt steht das Urzustandsszenario der Verfassungswahl. Der zweite Teil beschäftigt sich dann mit der institutionellen Ausgestaltung der Grundordnung und der Ausstattung der Individuen mit Rechten und Pflichten gemäß der im ersten Teil entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien. Und der dritte Teil, der mit „Ziele“ überschrieben ist, entwirft eine umfassende Theorie des Guten, die mit der Konzeption der vernünftigen Lebenspläne beginnt, sodann die Vorstellung des Gerechtigkeitssinns entfaltet und abschließend die Idee einer sich ethisch auslegenden und selbst als ein Gut verstehenden wohlgeordneten politischen Gemeinschaft umreißt und damit den gesamten Bereich zulässiger ethischer Zielvorstellungen vom Individuellen bis zum Kollektiven innerhalb der Grenzen der allgemeinverbindlichen Gerechtigkeitsprinzipien durchschreitet.

Die umfassende Theorie des Guten, die in Kapitel 7 vorgetragen wird, ist von der schwachen Theorie des Guten zu unterscheiden, von der Rawls bereits im ersten Teil Gebrauch gemacht hat. Während die schwache Theorie des Guten eine notwendige Voraussetzung für die Gewinnung der Gerechtigkeitsprinzipien im Rahmen einer rationalen Entscheidung unter idealen, moralähnlichen Bedingungen ist, setzt die umfassende Theorie des Guten in verschiedener Weise die Gerechtigkeitvorstellung voraus.

Die schwache Theorie des Guten wird von Rawls als soziale Grundgütertheorie konzipiert; sie erhebt den Anspruch, eine allgemeingültige Fundamen-

talteleologie menschlichen Handelns zu formulieren. Die Liste der allgemein nützlichen Grundgüter gibt den Individuen im Urzustand ein Instrument an die Hand, um trotz ihrer Unkenntnis über die eigene Fähigkeits- und Interessensituation eine rationale, am Selbstinteresse orientierte Entscheidung treffen zu können. Jeder will von diesen durch die Kooperationsstrukturen der Gesellschaft bereitgestellten Grundgütern eher mehr als weniger und wird daher unter den vorgelegten denkbaren, die gesellschaftliche Grundordnung bestimmenden und damit die Verteilung der Grundgüter festlegenden Prinzipien eine rationale Wahl treffen können. Wie immer in den von der ökonomischen Vernunft diktierten Entscheidungskontexten verfolgt die rationale Entscheidung auch hier eine Maximierungsstrategie. Der rationale Verfassungswähler betrachtet die zur Wahl stehenden Gerechtigkeitsprinzipien unter der Perspektive der Grundgüterverteilung und sucht das für ihn günstigste Grundgüterverteilungsmuster aus; dieses ist aber dank des Schleiers des Nichtwissens, der das Selbstinteresse erfolgreich anonymisiert, das für jedermann günstigste Grundgüterverteilungsmuster.

Der Grundgütergedanke selbst ist so alt wie die Vertragstheorie. Wenn nutzenmaximierende Entscheider sich in einem Gedankenexperiment einmütig auf praktische Grundsätze einigen sollen, müssen sie sich von den gleichen Zielvorstellungen leiten lassen. Hobbes hatte das einigende Motiv allein im Selbsterhaltungsinteresse erblickt; die in Frage kommenden Ordnungsarrangements wurden daher auch allein nach ihrer friedensschaffenden Eignung beurteilt. Rawls Grundgüterliste ist weit umfangreicher; das Entscheidungsverfahren daher auch viel komplexer. Immerhin müssen die Verfassungswähler sich fragen, welche gesellschaftliche Grundordnung sie am besten mit Rechten und Freiheiten, Chancen, Einkommen und Vermögen versorgt. Mit dieser Ausweitung der Grundlage rationaler Entscheidung sind viele Probleme verbunden. Die Güterauswahl ist viel zu spezifisch, als daß der fundamentalteleologische Anspruch aufrechterhalten werden könnte; die Rawlssche Liste ist nicht allgemeingültig, sondern kontingent, Spiegel einer ganz bestimmten Lebensauffassung (vgl. Nagel 1973). Überdies führt sie zu einer Ökonomisierung von Recht und Pflicht, da sie diese nicht als normative Vorgaben behandelt, sondern den materialen Gütern gleichstellt und einem nutzenmaximierenden Entscheidungskalkül unterwirft (vgl. Höffe 1984).

Rawls vermischt im rechtfertigungstheoretischen Zentrum seiner Philosophie die beiden neuzeitlichen Leitrationaleitäten und kombiniert Argumente der

individualistisch-ökonomischen Rationalität mit Lehrstücken der universalistisch-moralischen Rationalität (vgl. Kersting 1996a). Denn indem er die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien als nutzenmaximierende Entscheidung unter den moralischen Randbedingungen eines entindividualisierenden Schleiers der Unwissenheit organisiert, verknüpft er den moralischen Standpunkt der Unparteilichkeit mit der rationalen Perspektive des aufgeklärten Eigeninteresses. Diese rationalitätstheoretische Zwielfichtigkeit prägt auch die Grundgüterlehre. Das wird besonders deutlich, wenn man die Behauptung Rawls' heranzieht, daß die Selbstachtung ('self-respect') das „wichtigste Grundgut“ sei (§ 67, 479). Denn das impliziert, daß die Selbstachtung, die zumindest teilweise moralisch begründet ist, bei der Verfassungswahl als Orientierungsgröße einer rationalen Maximierungsstrategie benutzt wird, da die Verfassungswähler sich nach der Überzeugung des Philosophen nämlich auch darum für die beiden Gerechtigkeitsprinzipien der Rawlsschen *Gerechtigkeit-als-Fairneß*-Theorie entschieden haben, weil eine durch diese Grundsätze wohl geordnete Gesellschaft ihrem Bedürfnis nach Selbstachtung am weitesten entgegenkäme. Aber genauso wenig wie die entscheidungstheoretische Rekonstruktion des Freiheitsrechts als eines zu maximierenden gesellschaftlichen Gutes dem Bedeutungsgehalt des Rechtsbegriffs gerecht wird, genauso wenig läßt sich die Wichtigkeit der Selbstachtung für die moralische und psychische Stabilität einer Person im Rahmen eines ökonomischen Kalküls messen.

10.3 Die vollständige Theorie des Guten

In der vollständigen Theorie des Guten werden die mit der schwachen Theorie des Guten ermittelten Grundsätze der Gerechtigkeit zur Klärung wichtiger moralischer und moralpsychologischer Grundbegriffe benutzt. Den Rahmen dieser gerechtigkeitsbegründeten Erläuterungen der Konzepte der politischen Tugend und des moralischen Wertes, der Selbstachtung und der Scham bildet der Begriff des vernünftigen Lebensplans.

Menschen hasten nicht von Handlungen zu Handlungen, von Situationen zu Situationen. Sie sind nicht an den „Pflock des Augenblicks“ (Nietzsche 1980, 211) gefesselt und kein Spielball fremder Kräfte. Sie haben Selbstbewußtsein, eine Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und verfügen über

eine vorhersehend-besorgende, in die Zukunft hineinlangende Vernunft. Sie entscheiden und wählen aus, sie planen, entwickeln langfristige Strategien und entwerfen Lebenspläne. Menschen beziehen sich nicht nur auf ihre Handlungen und einzelne Erfolgsstrategien, sie beziehen sich auch auf das Insgesamt ihrer Handlungen und Strategien und ordnen dabei die einzelnen praktischen Elemente umfassenden und integrierenden Zielen unter. Menschen sind nicht nur an dem Erfolg ihrer Handlungen interessiert, sie wünschen sich auch, daß ihr Leben gelingt, glückt, wertvoll und sinnhaft ist. Zumindest dann wünschen sie es sich, wenn sie in einer wohlgeordneten Gesellschaft leben, sich diesen Wunsch also leisten können und bei der vernünftigen Ausgestaltung und moralischen Verbesserung ihres Lebens sich auf eine maximale Grundgüterversorgung und entgegenkommende Institutionen verlassen können. Im Begriff des Lebensplans beziehen sich die Menschen auf die Gesamtheit ihres Lebens; mit ihm übernehmen sie Verantwortung für ihr Leben; in ihm spiegelt sich der Wunsch, auch die Hoffnung, ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

Aristoteles hat das Leben als umfassende menschliche Praxis verstanden, das wie jede untergeordnete Praxis der Erreichung eines Guts dient. Das Gut, das wir im Leben anstreben, ist das Glück. Der Rawlssche Begriff des Lebensplans ist das rationalistische Pendant dieses aristotelistischen Konzepts des Lebens als einer integralen ethischen Praxis. In ihren Lebensplänen bringen die Menschen ihre Glücksstrategien, ihre subjektiven Vorstellungen eines guten Lebens zum Ausdruck. Lebenspläne haben ein universales teleologisches Fundament, eben die sozialen Grundgüter, aber partikuläre, von Mensch zu Mensch unterschiedliche letzte Ziele. Jeder Mensch will mit seinem Lebensplan sein Glück suchen; aber das ist eine rein formale Bestimmung, da nahezu jeder Mensch etwas anderes darunter versteht, sich in einer anderen Situation hinsichtlich seiner natürlichen und gesellschaftlichen Lebensvoraussetzungen befindet und entsprechend andere Wege in seinem Leben einschlagen wird. Eines ist freilich für alle Lebenspläne gleich: sie unterliegen denselben Bedingungen moralischer Zulässigkeit; sie sollen sich nur innerhalb des Rahmens der Gerechtigkeitsprinzipien entfalten.

Während sich ein allgemeingültiger Gerechtigkeitsbegriff entwickeln läßt, entzieht sich der Glücksbegriff, der Begriff des Guten, einer allgemeinverbindlichen Festlegung. Glücksvorstellungen sind nicht verallgemeinerbar, daher taugen sie auch nicht als Grundlagen einer gesellschaftlichen Ordnung. Rawls

teilt diese liberale Grundüberzeugung und die damit verbundene Konzeption einer glücksneutralen Politik. Wie die großen politischen Denker der Neuzeit Hobbes, Locke und Kant ist er ein entschiedener Anti-Perfektionist: Ein allgemeingültiges Gut, ein allgemeingültiges Ziel menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklung gibt es nicht, daher darf es auch keine teleokratische Politik geben, daher ist es nicht zulässig, wenn sich Gesetze und gesellschaftliche Institutionen in den Dienst der Verwirklichung religiöser, ideologischer oder material-ethischer Ziele stellen und sich die moralische Vervollkommnung der menschlichen Natur und des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Aufgabe machen. Daher gilt für das öffentliche Leben ohne jede Abstriche der Vorrang des Gerechten vor dem Guten: Individuen, Gruppen und Vereinigungen dürfen nur im Rahmen der Gerechtigkeit ihre partikularen Glücksvorstellungen, Ziele und Programme verfolgen.

Der Rawlssche Begriff des Lebensplans hat einen *universalteleologischen Rahmen*, da notwendige Voraussetzung des Gelingens eines jeden Lebensplans eine hinreichende Grundgüterversorgung ist; und er hat eine *partikularteleologische Gestalt*, da sich in ihm unterschiedliche Ziele und unterschiedliche Vorstellungen gelingenden Lebens zum Ausdruck bringen. Es versteht sich, daß der Lebensplan kein Algorithmus ist, mit dessen Hilfe die Zukunft entscheidungslogisch geschlossen und minutiös jeder zukünftige Handlungsschritt ermittelt werden kann. Das Leben muß gelebt, es kann nicht deduziert werden. Der Lebensplan geht nicht davon aus, daß das Leben durchgängig planbar ist. Er ist also in vielerlei Hinsicht beträchtlich unbestimmt; er stellt einen umrißhaften Vorentwurf von uns selbst dar und umfaßt wenig mehr als ein Geflecht von Glücksvorstellungen, Wertüberzeugungen und Idealen, in das unsere bedeutenderen, eben lebensentscheidenden Entscheidungen eingebettet sind.

10.3.1 Vernünftige Lebenspläne

Trotz ihrer teleologischen Partikularität und ihrer epistemischen Unbestimmtheit können Lebenspläne mehr oder weniger vernünftig sein, lassen sich allgemeinere Regeln vernünftiger Lebensplangestaltung formulieren. Und da sich in den Lebensplänen die subjektiven Vorstellungen des Guten zum Ausdruck bringen, folgt aus der Vernünftigkeit des Lebensplans auch die Vernünftigkeit der

ihm zugrunde liegenden Konzeption des Guten. Rawls unterscheidet drei Klassen von Regeln oder Grundsätzen, die bei der Lebensplangestaltung zu beachten seien: da sind einmal die Regeln der rationalen Entscheidung, sodann die Regeln der abwägenden Vernunft; und schließlich ist da noch der Aristotelische Grundsatz der Vorzugswürdigkeit der entwickelteren Fähigkeit und komplizierteren Tätigkeit.

Rawls' Grundsätze einer vernünftigen Entscheidung sind allesamt Bestandteil unseres entscheidungstheoretischen Standardwissens (vgl. § 63, 448 ff.). Da ist zum einen der *Grundsatz der wirksamsten Mittel*: das gegebene Ziel ist mit dem geringsten Mittelaufwand zu erreichen; oder mit den gegebenen Mitteln ist das Ziel im größtmöglichen Umfang zu erreichen. Da ist zum anderen der *Grundsatz der Einschließung*: ein kurzfristiger Plan ist dann vorzuziehen, wenn seine Ausführung alle Ziele des Plans und dazu mindestens ein weiteres Ziel verwirklicht. Und das ist schließlich der *Grundsatz größerer Wahrscheinlichkeit*, der Pläne und Ziele mit größerer Erfolgswahrscheinlichkeit vorzieht.

Es ist sicherlich vernünftig, diese Grundsätze seinem situationsgebundenen Handeln und kurzfristigen Planen zugrundezulegen. Aber ist es auch vernünftig, sie auf den langfristigen aller langfristigen Pläne, auf den Plan aller Pläne, auf den Lebensplan anzuwenden? Rawls leugnet nicht, daß die weite Zukunft sich einer entscheidungslogischen Vermessung entzieht und die besondere Natur des Lebensplans den rationalen Zugriff beträchtlich erschwert, gleichwohl hält er an einer Übertragung des Begriffs der Entscheidungs rationalität auf das Lebensplankonzept fest. Das 7. Kapitel hat den Titel „Das Gute als das Vernünftige“ („Goodness as Rationality“) und bringt damit die Überzeugung des Autors zum Ausdruck, daß sich das Gute über den Begriff der Rationalität definieren läßt. Da nun der Begriff des Guten mit dem Lebensplankonzept verbunden ist, verlangt eine rationale Theorie des Guten, den Lebensplan als Ergebnis einer rationalen Wahl zu verstehen. Es gibt freilich auch Interpretationen, die ein weit emphatischeres Bild von dem Rawlsschen Lebensplankonzept zeichnen, da sie es irrigerweise Kantisch buchstabieren und im Sinne moralischer Vernünftigkeit auslegen (vgl. Sturma 1992). Der Lebensplan ist jedoch kein moralischer Begriff. Es ist unbestreitbar, daß Rawls in sein Lebensplankonzept personentheoretische Bestimmungen einbaut, die von Thomas Nagels erweitertem Klugheitsbegriff ausgeborgt worden sind und nur schwer in die *homo-oeconomicus*-Anthropologie der Theorie der rationalen Wahl integriert werden können, so etwa das Mo-

ment der sich über die Zeit durchhaltenden personalen Identität und der damit verbundenen perspektivischen Vereinheitlichung des Lebensplans (vgl. Nagel 1970). Gleichwohl ist unverkennbar, daß sich die ‚goodness-as-rationality‘-Konzeption nicht auf einen Begriff universalistischer Vernünftigkeit stützt, sondern auf das Konzept individualistischer, ökonomischer Rationalität und damit auf das Entscheidungsszenario des Urzustandes. Auch der Rawlssche Lebensplanbegriff wird im Kontext einer „instrumentellen oder ökonomischen Werttheorie“ erläutert (§ 66, 473).

Wir haben darum auch eine deutliche methodologische Parallelität zwischen der Rawlsschen Konzeption der Gerechtigkeit und des Guten: beide werden mit Hilfe der Entscheidungstheorie expliziert: *Sowohl den Gerechtigkeitsprinzipien als auch dem vernünftigen Lebensplan liegt eine Wahl nach rationalen Gesichtspunkten aus einer vorhandenen, maximalen Klasse von Kandidaten zugrunde.* Nur wählt in einem Fall die Allgemeinheit, während im anderen Fall allein das Individuum wählt. Dabei wird es sich vernünftigerweise auch noch von anderen Grundsätzen als den oben genannten Regeln vernünftiger Entscheidung leiten lassen, da diese sicherlich nicht ausreichen, um eine „vollständige Rangordnung der Pläne“ zu liefern (§ 64, 454). Diese anderen Grundsätze entstammen der abwägenden Vernunft und bringen eine lebensplanspezifischere Betrachtungsperspektive ins Spiel.

In den Verantwortungsbereich der abwägenden Vernunft gehört etwa eine kritische Untersuchung und Gewichtung der die Zielsetzungen des Lebensplans begründenden Bedürfnisse und Urteile. Weiterhin zählt die Beachtung bestimmter „zeitbezogener Grundsätze“ zu den Aufgaben der Deliberation; so ist etwa geboten, Möglichkeiten offenzuhalten, wenn die Informationen für eine lebensentscheidende Festlegung noch nicht ausreichend sind, oder auch, jede Parteilichkeit für die gegenwärtigen Interessen zu vermeiden: „Die Bedeutung, die wir den verschiedenen Abschnitten unseres Lebens geben, sollte jederzeit die gleiche sein. Sie sollte sich aus dem Gesamtplan ergeben, soweit er sich festlegen läßt, und unabhängig von den Zufälligkeiten unseres gegenwärtigen Blickwinkels sein“ (§ 64, 459). Varianten dieses Klugheitsgebots der Äquidistanz zu allen Zielen, die man jetzt, in naher und in entfernter Zukunft haben mag, sind die *Grundsätze der Kontinuität und der nicht fallenden Erwartung*: Man soll seine Handlungen im Zusammenhang beurteilen, sie unter ein Lebensthema stellen, damit das Leben eine kontinuierliche Verlaufsrichtung nimmt; weiterhin soll man von

seinem eigenen Alter und von sich selbst im Alter nicht geringer denken als von sich in jeder anderen Phase seines eigenen Lebens; man soll seine Erwartungen an sein Leben auf möglichst gleichem Niveau halten und sein Leben so leben, daß man nie nur einen Lebensrest für ein Restleben hat. „Die Person zu einer Zeit darf sich gewissermaßen nicht über die Handlungen der Person zu einer anderen Zeit beklagen können“ (§ 64, 461).

Rawls weiß, daß die kognitive Unverfügbarkeit der Zukunft der Rationalitätssichernden Anwendung dieser Regeln der vernünftigen Entscheidung und Deliberation große Hindernisse in den Weg stellt. Uns fehlen einfach die Informationen. Rawls hält aber an der Idee der vollständig informierten Rationalitätstheoretischen Vermessung des Lebensplans fest und überbrückt die Wissensdifferenz durch kontrafaktische Unterstellungen: Auch wenn wir Wissensmängel haben, können wir uns eine Vorstellung von einer voll informierten Entscheidung bilden und diese als Rationalitätstheoretischen Grenzbegriff verwenden. „Der beste Plan für einen Menschen ist derjenige, für den er sich bei vollständiger Information entscheiden würde. Es ist der für ihn objektiv vernünftige Plan, der sein wirkliches Wohl bestimmt“ (§ 64, 455). Freilich können wir unsere wirklichen Entscheidungen nur auf der Grundlage des vorhandenen und immer unvollständigen, häufig auch mit Vorurteilen und Fehleinschätzungen durchtränkten Wissens treffen. Gehen wir dabei so vernünftig wie möglich vor, dann gelangen wir zu einem „subjektiv vernünftigen Plan“ (§ 64, 456). Seinen Glücksabstand zum objektiv vernünftigen Plan werden wir freilich nie kennen, somit auch nicht an ihm leiden, ihm auch nie im Rahmen einer verpaßten Gelegenheit hinterhertrauern. Der objektiv vernünftige Plan ist ein Rationalitätsideal, eine reine, sich über alle Endlichkeitsbedingten Unzulänglichkeiten menschlichen Entscheidens hinwegsetzende normative Konstruktion, die letztlich nur den von Rawls zugrundegelegten analytischen Zusammenhang zwischen Entscheidungs-Rationalität, Begriff des Guten und rationaler Lebensplanung expliziert. Daher sind die konstruktiven Lehrstücke der optimalen Lebensplanwahl und der Verfassungswahl im Urzustand ungeachtet ihrer methodologischen Parallelität auch auseinanderzuhalten. Die Verfassungswahl im Urzustand ist eine Konstruktion, die ein nachvollziehbares Argument einkleidet, dessen einzelne Schritte von den Voraussetzungen und ihrer Kohärenztheoretischen Rechtfertigung über die Wahl und den dabei zugrundegelegten Entscheidungsregeln bis zu den

Gerechtigkeitsprinzipien selbst nachvollzogen und überprüft werden kann (vgl. Kersting 1993, 95–142). Die Lebensplanwahl ist jedoch nicht argumentativ nachvollziehbar zu rekonstruieren: Der objektiv vernünftige Lebensplan ist nicht ein Lebensplan, den alle wählen würden; auch der objektiv vernünftige Lebensplan ist immer nur von subjektiver Gültigkeit. Daher können hier nur Lebenspläne erreichbarer Rationalität und Lebenspläne optimaler Rationalität im Rahmen der Explikation des Konzepts ‚goodness-as-rationality‘ begrifflich einander gegenübergestellt werden.

10.3.2 Der Aristotelische Grundsatz

Die sich auf die Regeln vernünftiger Entscheidung und Deliberation stützende Definition des Guten ist rein formal. „Sie besagt lediglich, das Wohl eines Menschen bestimme sich nach dem vernünftigen Lebensplan, den er mit abwägender Vernunft aus der maximalen Klasse der Pläne auswählen würde“ (§ 65, 463). Mit Hilfe des Aristotelischen Grundsatzes hingegen läßt sich auch etwas über die inhaltliche Struktur eines vernünftigen Lebensplans ausmachen.

In den Zielsetzungen vernünftiger Lebenspläne müssen sich trivialerweise die grundlegenden Bedingungen menschlichen Lebens spiegeln. Lebenspläne müssen den allgemeinen menschlichen Wünschen und Bedürfnissen gerecht werden; sie haben die Zeitlichkeit menschlicher Existenz zu berücksichtigen; sie müssen den menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten entsprechen und Raum für „Reifung und Entwicklung“ geben (§ 65, 463); und sie müssen schließlich sich in die „allgemeinen Tatsachen der sozialen Verflechtung“ fügen; hier ist der Ort, wo die spezifisch moralischen Dimensionen des rationalen Guten sichtbar werden. Der Aristotelische Grundsatz hingegen gehört in den Bereich der anthropologischen Tatsachen; Rawls bezeichnet ihn als ein „Grundprinzip der Motivation“.

Er lautet: „Unter sonst gleichen Umständen möchten die Menschen gern ihre angeborenen oder erlernten Fähigkeiten einsetzen, und ihre Befriedigung ist desto größer, je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist“ (§ 65, 464). Und er wird von Rawls ‚Aristotelisch‘ genannt, weil er sich auf einen Zusammenhang von Glücksgefühl und anspruchsvoller Tätigkeit stützt, den Rawls mit dem Eudämonismuskonzept und dem Perfektionismus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles verbindet. Neben dem rein passiven Glück,

das sich durch den Genuß von Annehmlichkeiten oder durch die Beseitigung eines Mangels einstellt, gibt es auch ein aktives Glück, das mit der Anspannung unserer Kräfte und der Ausübung unserer Fähigkeit verbunden ist. Wir geben dem aktiven Glück allemal den Vorzug vor dem passiven Glück, da es mit Stolz, Freude über Gelingen und anderen selbstwertsteigernden Gefühlen verbunden ist. Hinsichtlich der Hervorbringung positiver praktischer Selbstverhältnisse ist es produktiver und reicher als der im Sichspüren und im Körpergefühl sich erschöpfende Genuß. Wir betrachten die Ausübung unserer Fähigkeiten als ein großes Gut. Die angenehmeren Tätigkeiten und wünschenswerteren Freuden entspringen der Anwendung der entwickelteren Fähigkeiten und dem Einsatz komplizierterer Urteile, Bewertungen und Entscheidungen. Tätigkeiten dieser Art haben viele Vorzüge; sie sind in der Regel kreativ in dem Sinne, daß sie keine technisch reproduzierbaren Abläufe umfassen, sondern neue Erfahrungen ermöglichen, neue Herausforderungen stellen, das inventive und kreative Potential der Menschen freisetzen und anstacheln. Diese Bemerkungen stellen nicht nur den deskriptiv-psychologischen Charakter des Aristotelischen Grundsatzes heraus, sie zeigen auch den Abstand zwischen der Rawls'schen Konzeption und der des Aristoteles. *Rawls' Aristotelischer Grundsatz ist keinesfalls ein Grundsatz des Aristoteles*; er kann allenfalls als motivationspsychologische Reduktion der einschlägigen Aristotelischen Überzeugungen charakterisiert werden, die durch einen metaphysischen Begriff der menschlichen Natur, ein perfektionistisches Entwicklungskonzept und einen materialen Begriff des Guten getragen werden (vgl. Kraut 1989, Sparshott 1994, Höffe 1995, Höffe 1996). Rawls' Aristotelischer Grundsatz hat aber auch nichts mit Kants Auffassung zu tun, daß wir der Tugendpflicht unterworfen seien, unsere Begabungen zu entfalten und unsere Fähigkeiten zu entwickeln (vgl. Kant 1797).

Ein bekannter Satz aus Mills utilitaristischer Programmschrift von 1861 behauptet, daß es besser sei, ein unzufriedener Mensch als ein zufriedenes Schwein zu sein, oder ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Dummkopf (vgl. Mill 1976, 18). Mill widerspricht hier seinem eigenen hedonistischen Prinzip und behauptet die objektive Höherwertigkeit eines der Entfaltung entwickelter Fähigkeiten und Ausübung komplizierterer Fähigkeiten gewidmeten Lebens. Um sein Verständnis des Aristotelischen Grundsatzes zu erläutern, hat sich Rawls auf diese Millsche Äußerung bezogen. Jedoch vertritt er selbst nur eine abgeschwächte Form der Millschen Überzeugung. Für ihn bringt der Aristotelische

Grundsatz nicht die objektive Höherwertigkeit geistiger, wissenschaftlicher oder künstlerischer Lebensformen zum Ausdruck, sondern nur eine anthropologische Tatsache; und da es vernünftig ist, Lebenspläne in Übereinstimmung mit grundlegenden Tatsachen über den Menschen und seine Natur zu bringen, ist es auch vernünftig, Lebenspläne entwicklungs offen anzulegen. Sie müssen den Menschen gestatten, sich zu entfalten, die natürlichen Fähigkeiten auszubilden und zu verfeinern und möglichst viele neue anspruchsvolle Fähigkeiten zusätzlich zu erwerben. Der Aristotelische Grundsatz führt nicht zur inhaltlichen Auszeichnung bestimmter Fähigkeiten und Tätigkeiten; „er besagt nur, daß wir unter sonst gleichen Umständen Tätigkeiten bevorzugen, die mehr und kompliziertere Fähigkeiten in Anspruch nehmen“ (468). Oder allgemeiner: ein Lebensplan, der entwicklungs offener ist und der Ausbildung komplizierterer Fähigkeiten und der Erlernung anspruchsvollerer Tätigkeiten Raum gibt, ist vernünftigerweise einem anderen, der diese Entwicklungs offenheit und interne Perfektionsdynamik nicht besitzt, vorzuziehen. *Es ist wichtig, Rawls' Aristotelischen Grundsatz von jeder normativen Bedeutung freizubehalten.* In ihm kommt kein Perfektionismus zum Ausdruck, der die sittliche Höherwertigkeit der jeweils vollkommeneren Ausgestaltung menschlicher Fähigkeiten und Anlagen behauptet, auch keine Werttheorie, die komplexeren Tätigkeiten einen höheren moralischen Rang zuspricht, und keine Tugendlehre, die uns zur Kultivierung unserer inneren Natur verpflichtet.

10.4 Der gute Mensch

Bislang hat Rawls das Gute im Rahmen einer instrumentellen oder ökonomischen Werttheorie bestimmt: etwas ist gut, wenn es rational vorzugswürdig ist; und es ist rational vorzugswürdig, wenn es aus einer maximalen Klasse von Kandidaten auf der Grundlage einer sorgfältigen Anwendung der Grundregeln rationaler Abwägung und Entscheidung ausgewählt worden wäre. Die Grundoperation dieser Theorie des Guten ist also die rationale Wahl; sie verbindet das Konzept der Grundgüter mit dem des vernünftigen Lebensplans. Deshalb kann man Rawls' Theorie des Guten auch als *Entscheidungstheorie des Guten* bezeichnen. Diese Konzeption ist nicht ungewöhnlich; in der Tat nennen wir etwas ‚gut‘, wenn es am besten geeignet ist, gegebene Zwecke oder

vorausgesetzte Ziele zu verwirklichen, gleichgültig, ob wir dabei an wirkliche oder hypothetische und idealisierte Entscheidungssituationen denken.

Das Interesse der Philosophie wird erst dann erregt, wenn die Frage nach dem Verhältnis dieser Rationalwahltheorie des Guten zum Problem des moralisch Guten aufgeworfen wird. Hier sind zwei Positionen denkbar. Die eine, die etwa Kant einnimmt und mit ihm alle deontologische Moralphilosophie, vertritt einen nicht-reduktionistischen Standpunkt und behauptet, daß das moralisch Gute in einer eigenständigen Wertsphäre beheimatet sei und prinzipiell nicht als rational vorzugswürdiges Gut verstanden werden könne. Die andere, die etwa Gauthier und die gesamte gegenwärtige ökonomistische Moralphilosophie einnehmen, vertritt hingegen einen reduktionistischen Standpunkt und behauptet, daß das moralisch Gute mit den begrifflichen Instrumenten der Entscheidungs- und der Spieltheorie angemessen bestimmt werden könne.

Rawls gehört der zweiten Fraktion an. Er will zeigen, daß sich die Rationalwahltheorie des Guten auch zur Bestimmung des genuin moralisch Guten eignet. Freilich macht er dabei von den Grundsätzen der Gerechtigkeit Gebrauch und durchbricht somit den entscheidungsrationalen Argumentationskontext, da bei der Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze entscheidungsllogisch nicht begründbare moralische Bestimmungen eingegangen sind; das kann hier freilich nicht im einzelnen gezeigt werden (vgl. Höffe 1977, 33 ff.; Kersting 1993, 111 ff.). Wenn jedoch mit entscheidungsllogischen Mitteln das moralisch Gute samt der anderen Grundbegriffe einer Moraltheorie im Referenzrahmen des Gerechten geklärt werden soll, dann läuft das Rawlssche Programm der Ausweitung der Rationalwahltheorie des Guten auf den Bereich der Moral auf ein *gerechtigkeitsfunktionales Konzept des moralisch Guten* hinaus. Moralisch gut ist das, was der Gerechtigkeit dient; moralisch gute Eigenschaften sind solche, die die gerechtigkeitsinteressierten Partner der gesellschaftlichen Zusammenarbeit vernünftigerweise aneinander wünschen.

Dieses gerechtigkeitsfunktionale Konzept des moralisch Guten ergibt sich im Rahmen einer einsichtigen Erweiterung des Entscheidungsprogramms des Urzustandes. Da die gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze bei Rawls nicht als Legitimationsbedingungen staatlicher Zwangshandlungen dienen, sondern in Konsequenz der eingangs erwähnten Ethisierung des traditionellen rechtsphilosophischen Fragenkanons als Verfassung einer wohlgeordneten Gesellschaft eingeführt werden, ist es nur vernünftig, wenn sich die Menschen über die

Eigenschaften und Verhaltensformen Gedanken machen, die die Bürger dieser Gesellschaft haben müssen, um diese Gesellschaft zu verwirklichen und einander bei der Durchführung ihrer Lebenspläne zu fördern, wenn sie sich also fragen, welche Eigenschaften sie im Interesse ihrer Lebenspläne und somit auch an allgemeinen lebensplangünstigen institutionellen Strukturen vernünftigerweise, d. h. unter den Bedingungen rationaler, nutzenmaximierender Entscheidung aneinander wünschen. Die Antwort ist nicht schwierig: die Eigenschaften, die „die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft“ bzw. „die Menschen im Urzustand vernünftigerweise aneinander wünschen“, sind Gesetzestreue, Rechtschaffenheit und alle anderen gerechtigkeitsförderlichen Einstellungen (§ 66, 476).

Damit hat Rawls die wichtigsten ethischen Grundbegriffe auf der Grundlage der Rationalwahltheorie einerseits und der Grundsätze der Gerechtigkeit andererseits abgeleitet. „Ein guter oder moralisch wertvoller Mensch ist also jemand, der in überdurchschnittlichem Maße die grundlegenden Eigenschaften einer moralischen Persönlichkeit aufweist, die die Menschen im Urzustand vernünftigerweise aneinander wünschen“. Er betrachtet die Tugenden als gute Eigenschaften, als Eigenschaften, die sowohl seine Mitmenschen an ihm als auch er an sich selbst sich wünscht. Diese zu haben und in seinen Handlungen zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen, gehört zu seinen Zielen und gilt ihm als Bedingung der Wertschätzung durch diejenigen, mit denen er zu tun haben möchte. Durch die interne Struktur der Tugendhaftigkeit werden die einzelnen Lebenspläne mit dem Netz intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse verflochten.

Der Tugendbegriff wird von Rawls ersichtlich gerechtigkeitsethisch eingeschränkt; von den umfassenden Tugendkatalogen der Tradition bleiben nur die Einstellungen und Verhaltensweisen übrig, die sich funktional auf die Sicherung gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse beziehen lassen. Letztlich fällt für Rawls der gute Mensch mit dem rechtschaffenen Bürger zusammen. Dabei darf der Rawlssche Bürger jedoch nicht im aristotelisch-kommunitaristischen Sinne als *zoon politikon*, sondern nur im liberalen Sinne als Privatmann verstanden werden. Der ganze Kranz der spezifisch politisch-partizipatorischen Tugenden, des aktiven Gemeinsinns und der Bereitschaft zur Mitwirkung an der Realisierung eines gemeinsamen Lebensprojekts und eines partikularen kollektiven Guts gehört bei Rawls nicht zu den gerechtigkeitstheoretischen moralischen Tugenden.

Die philosophische Pointe dieser gerechtigkeitsrationalen Auslegung moralischer Wert- und Tugendhaftigkeit liegt in der Unabhängigkeit von allen metaphysischen oder substantiell teleologischen Voraussetzungen. Rawls muß weder einen metaphysischen Naturbegriff einführen noch von dem problematischen Konzept einer normativ gehaltvollen menschlichen Natur Gebrauch machen. Er verbleibt im Urzustandsszenario der vertragstheoretischen Begründung der Gerechtigkeit und erweitert es nur um die Frage nach den Eigenschaften und Einstellungen, die in gesellschaftlicher Zusammenarbeit lebende Menschen vernünftigerweise wechselseitig voneinander wünschen. Der Kreis der rationalen Verfassungswähler muß nicht verlassen werden, um dem Begriff des moralischen Guten Bedeutung zu geben.

Die moralischen Tugenden sind nicht die einzigen wünschbaren menschlichen Eigenschaften. Intellektuelle Fähigkeiten, emotionale Sensibilität, Takt und Sorgfalt sind Eigenschaften, die ebenfalls wünschbar sind; sie sind gleichsam die Operatoren, die die Arbeit der Tugenden begleiten und abfedern, die freilich ohne diese Tugendausrichtung auch zu weniger günstigen Resultaten führen können; so wie die moralischen Tugenden wiederum ohne diese Operatoren einen Wirksamkeitsverlust erleiden und im Gutgemeinten stecken bleiben können. Rawls streift hier das Problem des Verhältnisses zwischen den vielfältig verwendbaren und moralisch neutralen Sekundärtugenden und den zielsicher agierenden und in moralischen Diensten stehenden Primärtugenden (vgl. § 66, 475).

10.5 Rawls' kleine Moralpsychologie

Rawls beschließt die rationalitätstheoretische Begründung des moralischen und moralisch neutralen Guten mit einigen Betrachtungen über das Verhältnis von Selbstachtung und Scham. Die Selbstachtung hat zwei Seiten; da ist zum einen das Selbstwertgefühl, „die sichere Überzeugung, daß die eigene Vorstellung vom Guten, der eigene Lebensplan, wert ist, verwirklicht zu werden“; und da ist zum anderen das Selbstvertrauen, das „Vertrauen in die eigene Fähigkeit, seine Absichten, soweit es einem eben möglich ist, auszuführen“ (§ 67, 479). Selbstzweifel führen zum Mißerfolg und lähmen die eigenen Anstrengungen. Wenn man das Gefühl hat, daß die eigenen Pläne wenig Wert haben, dann kommt ei-

nem das Leben als mißlungen vor, dann wird es schal, man versinkt in Apathie und Teilnahmslosigkeit. Daher „möchten die Menschen im Urzustand fast um jeden Preis die sozialen Verhältnisse vermeiden, die die Selbstachtung untergraben“ (§ 67, 479). Die Bandbreite des neuzeitlichen Kontraktualismus ist erstaunlich; sie reicht von der ordnungspolitischen Sicherung der Selbsterhaltung bis zur gerechtigkeitsethischen Förderung der Selbstachtung, von dem einfachen staatsphilosophischen Dualismus Naturzustand-Herrschaft bei Hobbes bis zum komplizierten, selbst moralpsychologische Erwägungen aufgreifenden gerechtigkeitsethischen Optimierungsprogramm bei Rawls.

Unterstützt wird das Selbstwertgefühl durch das Vorhandensein eines vernünftigen und dem Aristotelischen Grundsatz entsprechenden Lebensplans zum einen und die Wertschätzung der eigenen Person und ihrer Handlungen durch andere, die die gleiche Wertschätzung genießen, und in deren Gesellschaft man sich wohl fühlt, nicht zuletzt darum, weil man sie ebenfalls wertschätzt, zum anderen. Ein Lebensplan, der den Aristotelischen Grundsatz mißachtet, besitzt keine Anziehungskraft. „Tätigkeiten, die nicht dem Aristotelischen Grundsatz entsprechen, erscheinen leicht als langweilig und seicht, sie vermitteln nicht das Gefühl, etwas zu können, und erscheinen als gar nicht ausführens-wert. Jemand hat im allgemeinen mehr Vertrauen in den eigenen Wert, wenn seine Fähigkeiten völlig ausgeschöpft werden, und zwar auf hinreichend komplizierte und verfeinerte Weise“ (§ 67, 480).

Wenn der Selbstwert einer Person und ihre komplementäre soziale Wertschätzung an die innere Differenziertheit des Lebensplanes, an die Kompliziertheit und Raffinesse und damit an der Seltenheit einer Fähigkeit gebunden werden, dann ist zu befürchten, daß sich hier abermals die privilegierte wissenschaftliche und künstlerische Lebensform zum Maß aller wertvollen menschlichen Lebensdinge macht, daß hier ein Subtilitätsaristokratismus eingeführt wird, der das gesellschaftliche Grundgut der Selbstachtung dramatisch verknappt. Die Gesellschaft ist aber weder ein Ärztekongreß noch eine Künstlervereinigung. Man mag abstrakt dem Gehirnchirurgen mehr Wertschätzung entgegenbringen als einem Dachdecker. In der Regel aber findet die Wertschätzung nicht vor dem Hintergrund einer abstrakten Hierarchie von Tätigkeiten mit steigendem Subtilitäts- und Kompliziertheitsgrad statt. Wertschätzungen sind immer situations-, kooperations- und gruppengebunden: sie werden von zufriedengestellten Bedürfnissen einerseits und der gruppenin-

ternen professionellen Anerkennung andererseits getragen. Wenn man auf dem Operationstisch liegt, dann wünscht man sich einen guten Gehirnochirurgen, wenn das Dach leckt, dann wünscht man sich einen guten Dachdecker. Nicht nach Maßgabe der Differenziertheit werden tätigkeitszentrierte Lebenspläne vordringlich eingeschätzt, sondern nach Maßgabe ihrer internen Qualität, inwieweit sie den praxisimmanenten Qualitätsnormen und Exzellenzmaßstäben entsprechen.

Rawls hat sich beeilt, den Elitarismusverdacht zu zerstreuen. „Die Anwendung des Aristotelischen Grundsatzes bezieht sich immer auf einen bestimmten Menschen und damit auf seine natürlichen Gaben und seine besondere Lage“ (§ 67, 481). Also nicht extern, von einem transsubjektiven Standpunkt aus werden subjektive Lebenspläne und die in sie eingravierten Fähigkeiten und Tätigkeitsprofile miteinander verglichen, sondern intern, von dem Standpunkt des Individuums selbst aus werden die ihm in der vorgegebenen gesellschaftlichen Situation möglichen und durch seine natürlichen Voraussetzungen eingegrenzten Lebensplanmöglichkeiten nach Maßgabe des Aristotelischen Grundsatzes gewichtet. Die Lebenspläne sind in ihrer Zahl wie in ihrer Bandbreite immer durch die natürlichen Vorgaben und die kontingente soziale Situation einer Person bestimmt; und insofern sich die Anerkennung nach dem tätigkeitszentrierten Lebensplan richtet, sind es vorwiegend die berufsnahen Gruppen und Vereinigungen, in denen Selbstachtung erworben werden kann und das Selbstwertgefühl bewährt werden muß. In einer wohlgeordneten Gesellschaft ist das gesellschaftliche Leben von einem Netz von Assoziationen, Gemeinschaften und Vereinigungen durchzogen, in denen Individuen zusammenkommen, ihrer Gemeinsamkeiten pflegen und ihre selbstachtungsförderliche Anerkennung finden.

Rawls bleibt seinem Anti-Perfektionismus treu: Keine Teleokratie, die zielnähere Tätigkeiten gegenüber zielfernerer Tätigkeiten als politisch förderungswürdig auszeichnete, sondern eine auf eine integrierende Zentralwertung verzichtende demokratische Beurteilung der Tätigkeiten und Lebensziele aller, eine Beurteilung, die sich den Benthamischen Demokratismus zum Vorbild nimmt und ‚pushpin‘ und ‚poetry‘ gleich bewertet, nur hinsichtlich der inneren Ausdifferenzierung einen Unterschied macht und die raffiniertere Form, den Kreisel zu schlagen, der groben und uninspirierten Technik vorzieht und den sprachmagischen Lyriker höher preist als den derben Verseschmied. Im Grunde läßt sich der Aristotelische Grundsatz auch so fassen: Jede Tätigkeit so gut wie

möglich ausüben; und sie wird dann so gut wie möglich verrichtet, wenn sie den internen Praxisnormen der Tätigkeit so nah wie möglich kommt; und dann wird sie auch zur Grundlage stabiler Selbstachtung und sozialer Wertschätzung.

Da die Eigenschaften, auf die sich Selbstachtung und Anerkennung stützen, sowohl moralisch neutral als auch moralisch bestimmt sind, hat die Selbstachtung-Anerkennung-Korrespondenz ebenso eine allgemein lebensplanpragmatische und eine moralische Wurzel. Wird das selbstachtungsförderliche und Anerkennung hervorrufende Gelingen des Lebensplans durch den Aristotelischen Grundsatz regiert, so gründet die moralische Selbstachtung und Anerkennung in den moralischen Tugenden, in der Rechtschaffenheit und der Gesetzestreue. Führt nun eine hinreichende Ausstattung mit allgemein guten und immer auch gesellschaftlich angenehmen Eigenschaften einerseits und moralischen Tugenden andererseits zu Selbstachtung und korrespondierender Wertschätzung durch die anderen, so kann im Gegenzug ein empfindlicher Mangel an guten Eigenschaften und moralischer Tugendhaftigkeit ein Gefühl der Scham hervorrufen. Scham ist für Rawls die Reaktion eines Subjekts auf das Fehlen solcher Eigenschaften, die sich Menschen in allgemeiner Hinsicht vernünftigerweise voneinander wünschen, weil ihr Besitz sowohl dem Besitzer als auch allen anderen Wohlgefallen beschert und das Gelingen der Lebenspläne wahrscheinlicher macht. Mangelt es nun an natürlichen guten Eigenschaften, schämt sich einer seiner Erscheinung oder seiner Phantasielosigkeit, seines trägen Verstandes oder seiner Ungeschicklichkeit, dann haben wir es mit natürlicher Scham zu tun. Schämt sich jemand hingegen infolge moralischen Versagens, dann spricht Rawls von moralischer Scham. Offenkundig kann der natürlichen Scham nie ein berechtigter Tadel anderer korrespondieren, weil der Besitz dieser Eigenschaften eben nicht in unserer Macht steht: man hat sie, oder man hat sie nicht. Gleichwohl ist ihr Mangel nicht selbstachtungsneutral; da die hier fehlenden Eigenschaften lebensplangedeihliche Güter sind, die sich allgemeiner Wertschätzung erfreuen, ist ihr Mangel niederdrückend und entmutigend. Für den Mangel an Tugend, für die Verkümmern unserer Tugendausstattung sind wir jedoch selbst verantwortlich; hier korrespondiert die moralische Scham über das eigene Versagen, über die eigene Unbeherrschtheit und die mangelnde moralische Ernsthaftigkeit der berechtigten moralischen Kritik der anderen. Hier reflektiert sich im subjektiven Schamgefühl die Wechselseitigkeitsfundierung moralischer Anerkennung und Selbstachtung (zur

Kritik der Rawlsschen Konzeption von Selbstachtung und Scham vgl. Deigh 1995).

Die moralische Scham ist eine Reaktion auf mangelnde Tugendfestigkeit, auf das Fehlen solcher Tugenden, die für einen stabilen handlungswirksamen Gerechtigkeitssinn unerlässlich sind, Selbstbeherrschung, Disziplin und Willenskraft. Der Böse und Ungerechte schämt sich nicht, er weiß, daß er falsch gehandelt hat, aber er wollte es auch; er ist im Unmoralischen stark. Nur der moralisch Schwache schämt sich, der, der nicht freiwillig, sondern eher unfreiwillig, akrotisch zu einem Ungerechten geworden ist, der seine Rechtschaffenheit in Anfällen moralisch-psychologischer Schwäche verraten, sein eigenes normatives Anspruchsniveau unterboten und daher auch sich selbst gedemütigt hat.

Literatur

- Deigh, J. 1995: Shame and Self-Esteem: A Critique, in: Robin S. Dillon (Hrsg.), Dignity, Character, and Self-Respect, New York/London, 133–156.
- Höffe, O. 1977: Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hrsg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M., 11–42.
- Höffe, O. 1984: Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: Ratio 26, 88–104.
- Höffe, O. (Hrsg.) 1995: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin.
- Höffe, O. 1996: Aristoteles, München.
- Kant, I. 1797: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Akademie-Ausgabe Bd.VI, Berlin 1902 ff.
- Kersting, W. 1993: John Rawls zur Einführung, Hamburg.
- Kersting, W. 1996: Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2. Aufl. Darmstadt.
- Kersting, W. 1996a: Spannungsvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls, in: K.-O.Apel/M.Kettner (Hrsg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt/M., 227–265.
- Kraut, R. 1989: Aristotle and the Human Good, Princeton N.J.
- Mill, J. St. 1976: Der Utilitarismus, Stuttgart.
- Nagel, Th. 1970: The Possibility of Altruism, Princeton N.J.
- Nagel, Th. 1973: Rawls on Justice, in: The Philosophical Review 82, 220–234.
- Nietzsche, F. 1980: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Werke Bd.1, München.
- Sparshott, F. 1994: Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the *Nicomachean Ethics*, Toronto.
- Sturma, D. 1992: Gerechtigkeitsethik, in: A. Pieper (Hrsg.), Geschichte der neueren Ethik 2, Tübingen/Basel, 281–305.

Der Gerechtigkeitssinn

(Kapitel 8, vgl. § 9)¹

11.1 Funktionen des Gerechtigkeitssinns

Gegen Ende des ersten Kapitels der *Theorie der Gerechtigkeit*, in den „Bemerkungen zur Theorie der Moral“, benennt Rawls das Ziel seiner Untersuchung: Man könne sich die Gerechtigkeitstheorie „fürs erste“ als eine „Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes vorstellen“ (§ 9, 66). Er soll jedoch nicht so beschrieben werden, wie er faktisch vorliegt, mit all seinen Widersprüchen und Unzulänglichkeiten. Vielmehr geht es der Theorie um den Gerechtigkeitssinn, wie er sich in einem Überlegungsgleichgewicht ausdrückt. Dieses tritt ein, wenn in der Auseinandersetzung mit den konkurrierenden philosophischen Theorien und ihren Argumenten die entsprechenden Überzeugungen gegebenenfalls geändert und in ein kohärentes System gebracht werden. Auch die von Rawls vertretene Konzeption, die ja eine unter diesen Theorien ist, soll den Prozeß anleiten, der zur Erreichung eines solchen Zustands führt. Der Gerechtigkeitssinn ist also nicht nur der Gegenstand der Theorie, er ist letztlich zugleich deren Adressat: Eine Auseinandersetzung mit ihr trägt zur „Schärfung unseres moralischen Sinnes“ bei (§ 9, 72).

Der Leser könnte nun erwarten, im achten Kapitel des Buches, das den so bestimmten Grundbegriff der Theorie im Titel trägt, werde ihr selbstgesetzter Anspruch – die Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinns im

¹ Für kritische Anmerkungen danke ich Rainer Forst, Johannes Heintges und Otfried Höffe.

Überlegungsgleichgewicht – eingelöst oder zumindest in wesentlichen Punkten weiterverfolgt. Eine solche Erwartung wird aber enttäuscht. Rawls geht es in diesem Kapitel zwar auch um den Gerechtigkeitsinn; er thematisiert ihn allerdings aus einer anderen Perspektive. Es sind größtenteils moralpsychologische Überlegungen, die er hier vorträgt. Und diese Überlegungen spielen für sein methodisches Leitziel eine eher untergeordnete Rolle. Er möchte „prüfen“, ob seine zuvor entwickelte Konzeption auch „praktikabel“ ist (§ 76, 547).

Hinter dieser „Praktikabilitätsprüfung“ verbirgt sich eine wichtige Fragestellung, der Rawls den dritten Teil seines Buches widmet. Es ist die Frage nach der Stabilität einer gerechten Gesellschaft. Ihre Dringlichkeit ergibt sich unmittelbar aus seiner Auffassung über die Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien: Hinter dem Schleier des Nichtwissens wählen die Parteien im Urzustand einstimmig eine Konzeption, durch die die Grundstruktur ihrer Gesellschaft bestimmt wird, und sie haben unter den Bedingungen des Urzustands auch gute Gründe, sich für diese Konzeption zu entscheiden. Wenn jedoch der Schleier der Unwissenheit gelüftet wird und sie ihre eigene Konzeption des Guten und ihre spezielle Position innerhalb der Gesellschaft kennen, sind sie dann noch immer ausreichend motiviert, sich an die Vereinbarungen zu halten und die gemeinsamen Institutionen zu unterstützen? Falls nicht, wäre die in den gesellschaftlichen Institutionen verkörperte Gerechtigkeit nicht dauerhaft aufrechtzuerhalten. Bezogen auf die moralische Qualität ihrer grundlegenden Institutionen, bliebe die Gesellschaft nicht im Gleichgewicht, sie wäre instabil.

Rawls möchte mit seiner Theorie keine realitätsferne Utopie formulieren. Deshalb ist es für ihn wichtig nachzuweisen, daß eine Gesellschaft, die gemäß der von ihm vertretenen Gerechtigkeitskonzeption strukturiert ist, im oben genannten Sinne stabil bleibt, daß ihre Institutionen also ausreichende Unterstützung durch ihre Mitglieder erfahren. Gerade die Art und Weise, wie er das Rechtfertigungsargument konstruiert, läßt einen solchen Nachweis auch als dringend geboten erscheinen. Der Konsens der Parteien ist ja aufs engste mit den kontrafaktischen Bedingungen des Urzustands verknüpft. Insofern ist es nicht selbstverständlich, daß sie auch unter realen Bedingungen den unter einem Informationsdefizit gewählten Prinzipien zustimmen und gewillt sind, die sie verkörpernden Institutionen zu unterstützen. Was unter den abstrakten Bedingungen des Urzustands rational ist, liegt nicht unbedingt im Interesse

der konkreten Individuen; es könnte sogar explizit den von ihnen verfolgten Konzeptionen des Guten widersprechen.

Die Frage nach der Stabilität einer gerechten Gesellschaft gehört zu den klassischen Themen der politischen Philosophie. Eine der üblichen Antworten darauf ist der Verweis auf die stabilisierende Wirkung eines Strafsystems. Durch die Androhung von Strafe werden äußere Anreize geschaffen, sich normenkonform zu verhalten. Eventuell fehlende „innere“ Motive werden durch „äußere“ ersetzt. Rawls gibt sich mit dieser Antwort nicht zufrieden. Die Theorie der Strafe nimmt in seiner Konzeption eine nur untergeordnete Stellung ein. Er möchte nachweisen, daß seine Gerechtigkeitskonzeption aus sich heraus stabilisierende Kräfte entwickelt, ohne zu stark von einem äußeren Strafapparat abhängig zu sein (vgl. § 86, 623–626).

In der *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelt Rawls dafür zwei einander ergänzende Argumentationen. Im neunten Kapitel möchte er zeigen, daß das Befolgen der von ihm verteidigten Gerechtigkeitsprinzipien auch bei Aufhebung der Urzustandsbedingungen im Interesse jedes Individuums liegt: Zwischen dem Guten und dem Rechten bestehe eine hinreichende Kongruenz (vgl. dazu den Beitrag von Hinsch in diesem Band). Im achten Kapitel hingegen wählt er eine andere Argumentationsstrategie. Er versucht nachzuweisen, daß eine nach seinen Prinzipien geordnete Gesellschaft die Eigenschaft aufweist, daß ihre Mitgliedern einen ausreichend starken Gerechtigkeitsinn entwickeln, ein moralisches Vermögen, das sie dazu veranlaßt, freiwillig die gesellschaftlichen Regeln einzuhalten und ihre Institutionen zu unterstützen.

Rawls formuliert damit ein paradigmatisches Gleichgewichtsproblem: Die Struktur der Gesellschaft ist dafür verantwortlich, daß die Bedingungen, die zu ihrer Aufrechterhaltung notwendig sind, auch in ausreichendem Maß zur Verfügung stehen. Dabei erhebt er mit seiner Argumentation nicht den Anspruch zu beweisen, daß seine die stabilste aller denkbaren Konzeptionen ist. Sein Ziel ist bescheidener. Wie schon bei der Argumentation für die Wahl der Grundsätze im Urzustand möchte er lediglich nachweisen, daß sie stabiler ist als die utilitaristischen Konzeptionen; es geht ihm um das „Problem der relativen Stabilität“ (so der Titel von § 76 in der englischen Ausgabe; die deutsche Übersetzung ist hier nicht ganz korrekt).

Dem Gerechtigkeitsinn werden also in der *Theorie der Gerechtigkeit* sehr unterschiedliche Funktionen zugewiesen. Nicht nur ist er sowohl (a) ihr Gegen-

stand als auch (b) ihr Adressat (vgl. § 9), er taucht auch innerhalb der Theorie in verschiedenen Kontexten und Rollen auf. Außer seiner Aufgabe, (c) Garant für die Stabilität der Gesellschaft zu sein, dient er (d) unter dem Stichwort „formaler Gerechtigkeitssinn“ zur Charakterisierung der Parteien im Urzustand (vgl. § 25, 168 f.; auch § 3, 29) und geht somit in die Ableitung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze ein. Er wird (e) neben der Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten als eines der beiden „moralischen Vermögen“ konkreter Personen identifiziert (§ 77, 548; § 85, 608). Und schließlich läßt sich (f) mit seiner Hilfe die Gruppe derer bestimmen, denen wir Gerechtigkeit (§ 77) und Achtung (§ 51, 372 f.) schulden.

Offensichtlich gibt es verschiedene Arten der Thematisierung dieses Sinnes, deren sich Rawls in der Durchführung der Theorie bedient, deren Unterschiede er methodologisch jedoch nicht ausweist. Auch seine Definition des Gerechtigkeitssinnes ist nicht frei von diesen Spannungen. Im folgenden möchte ich zunächst drei mögliche theoretische Zugänge zum Gerechtigkeitssinn unterscheiden, von denen Rawls implizit sowohl in den zentralen Teilen seiner *Theorie der Gerechtigkeit* als auch in deren achtem Kapitel Gebrauch macht: einen metaethischen, einen normativ-rekonstruktiven und einen moralpsychologischen (11.2). Unter Zuhilfenahme dieser Differenzierung soll dann auf den von Rawls postulierten Zusammenhang zwischen der moralischen Entwicklung der Individuen und der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft eingegangen (11.3) sowie seine Annahme der unvermeidlichen Normativität der Moralpsychologie hinterfragt werden (11.4).

11.2 Drei Phänomenzugänge: metaethisch, normativ-rekonstruktiv, moralpsychologisch

Der Gerechtigkeitssinn gehört zwar zu den Grundbegriffen von Rawls' Theorie, seine formale Charakterisierung bleibt aber erstaunlich vage und uneinheitlich. Rawls bestimmt ihn zunächst als die Fähigkeit, „etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen“ (§ 9, 66). Der Gerechtigkeitssinn ist also kein „Sinn“ in der üblichen Verwendung des Ausdrucks; er dient nicht der Wahrnehmung von etwas, sondern der Beurteilung bzw. Bewertung von etwas anderweitig Wahrgenommenem oder Vorgestelltem unter dem Aspekt der Gerechtigkeit. Obwohl er keine Wahrnehmung moralischer Eigenschaften leistet,

besitzt er – nach Rawls – dennoch eine kognitive Dimension: Für die Richtigkeit oder Falschheit einer Beurteilung müssen sich Gründe anführen lassen. Einen Gerechtigkeitssinn zu besitzen heißt, seine Gerechtigkeitsurteile bis zu einem gewissen Grad auch rechtfertigen zu können.

Neben dem kognitiven Aspekt betont Rawls in den späteren Teilen des Buches zunehmend die praktische, handlungsleitende Dimension des Gerechtigkeitssinns. Wer einen solchen Sinn besitzt, hat nicht nur bestimmte, mehr oder weniger gut gerechtfertigte *Überzeugungen* in bezug auf Gerechtigkeitsfragen, er soll zugleich starke *Motive* haben, an ihnen sein Handeln zu orientieren: „Ein Gerechtigkeitssinn ist ein wirksamer Wunsch, nach den Gerechtigkeitsgrundsätzen und damit unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu handeln“ (§ 86, 615; vgl. § 77, 548).

Diese beiden Bestimmungen des Gerechtigkeitssinns, zum einen als eine „geistige Fähigkeit“ (§ 9, 67 f.), bestimmte Urteile zu fällen und zu begründen, zum anderen als ein „wirksamer Wunsch“, als eine „dauerhafte Disposition“, diesen Urteilen gemäß zu handeln (§ 75, 533), stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Rawls benutzt je nach Argumentationskontext einmal die eine, ein andermal die andere Charakterisierung. Dabei ist der begriffliche Zusammenhang zwischen beiden keineswegs selbstverständlich. Zwei Phänomene verdeutlichen dies: Einerseits gibt es das Problem der moralischen Willensschwäche, bei der zwar der Wunsch existiert, gemäß den moralischen Anforderungen zu handeln, bei der jedoch andere Triebkräfte die Oberhand gewinnen. Auf der anderen Seite scheint es möglich zu sein, daß eine Person zwar moralische Überzeugungen hat, jedoch keinen entsprechenden Wunsch, an ihnen ihr Handeln zu orientieren. Auf welche Weise Phänomene wie die moralische Willensschwäche zu interpretieren sind und ob die Vorstellung einer vollkommenen Indifferenz gegenüber den eigenen moralischen Überzeugungen begrifflich konsistent ist, sind Fragen, die auf grundlegende metaethische Begriffsbestimmungen verweisen (vgl. etwa Brink 1989, Kap. 3; McNaughton 1988, Kap. 7–9). Bei Rawls selbst findet sich kein begriffliches Instrumentarium, sie angemessen zu behandeln. Der Zusammenhang zwischen der kognitiven und der motivationalen Dimension unserer moralischen Vermögen bleibt bei ihm weitgehend im Dunkeln. Dabei wäre gerade für die Thematisierung des Stabilitätsproblems eine eingehendere Behandlung wünschenswert. Es ist für diese Frage nicht unerheblich, ob unsere moralischen Überzeugungen,

um handlungswirksam zu werden, auf die Existenz außermoralischer Motive angewiesen bleiben, wie die sogenannten Externalisten annehmen, oder ob sie selbst Motive fürs Handeln sind, wie die Internalisten glauben. (So stützt sich das einflußreiche, von Scanlon 1982 entwickelte kontraktualistische Gegenmodell zu Rawls' Urzustandskonzeption explizit auf eine spezifische Form des Externalismus.)

Auch die Bestimmung des Gerechtigkeitssinns als der „Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen“, ist zweideutig. Sie läßt sich auf zwei Weisen interpretieren; es muß zwischen einer starken, normativ gehaltvollen und einer schwachen, normativ neutralen Lesart unterschieden werden. In der schwachen Lesart wird nur verlangt, daß eine Person, die einen Gerechtigkeitssinn besitzt, überhaupt die Fähigkeit hat, nach Gerechtigkeitskriterien zu urteilen, nicht aber, daß es auch die richtigen Kriterien sind. Demgegenüber wird in der starken Lesart implizit mitbehauptet, sie urteile nach Kriterien, die zu gültigen moralischen Urteilen führen. Offensichtlich kann es einerseits rein deskriptive und andererseits normativ gehaltvolle Kennzeichnungen des Gerechtigkeitssinns geben; und Rawls' Formulierungen sind in dieser Hinsicht nicht immer klar.

Meist läßt sich jedoch aus dem Kontext erschließen, unter welcher Perspektive der Gerechtigkeitssinn gerade thematisiert wird. An den Stellen, wo es um eine formale Charakterisierung geht, dort, wo Rawls ihn als spezifische „Urteilsfähigkeit“ bzw. als handlungswirksamen „Wunsch“ kennzeichnet, sind sie offensichtlich in einem normativ neutralen Sinn gemeint. Sowohl eine utilitaristische als auch eine kantische als auch jede andere

Moralkonzeption könnte den Inhalt bilden – die formale Charakterisierung bliebe dieselbe. Rawls spricht an diesen Stellen nicht die inhaltliche Seite des Gerechtigkeitssinns an (in seiner Terminologie: die Gerechtigkeitseinstellungen), sondern dessen formale Aspekte. Während sich die Urteilsfähigkeit in kognitiven Urteilen ausdrückt, zeigt sich der motivationale Aspekt in Willensbekundungen bzw. den entsprechenden Handlungen. Beides geht auf unterschiedliche intentionale Zustände zurück, die formal unterschiedlich zu charakterisieren sind und deren Zusammenhänge sich nur auf der Grundlage einer präzisen Begrifflichkeit beschreiben lassen.

Eine solch formale, inhaltlich neutrale Beschreibung unserer moralischen Vermögen ist eine Aufgabe der *Metaethik*, derjenigen philosophischen Disziplin, die nicht selbst normative Urteile formuliert, sondern über solche Urteile

Aussagen macht. Rawls' metaethische Annahmen zeigen sich vor allem in seinen Definitionen und in den Erörterungen über den Zusammenhang zwischen moralischen und nichtmoralischen Einstellungen (§§ 73–74). Sie sind wenig differenziert und, wie angedeutet, teilweise auch inkohärent. Diese Art der Beschreibung unserer moralischen Kompetenz gehört sicher nicht zu seinen Hauptanliegen. Er kann also nicht die metaethische Charakterisierung unseres Gerechtigkeitssinns gemeint haben, wenn er zu Beginn des Buches das Ziel seiner Untersuchung in einer „Beschreibung“ dieses Vermögens sieht. Das Ziel der *Theorie der Gerechtigkeit* ist ein anderes. Es geht Rawls um die Formulierung einer ganz bestimmten Konzeption politischer Gerechtigkeit, die er „Gerechtigkeit als Fairneß“ nennt und ausdrücklich gegen andere mögliche Inhalte unseres Gerechtigkeitssinns wie die diversen utilitaristischen oder perfektionistischen Gerechtigkeitskonzeptionen absetzt und zu rechtfertigen versucht. Die gesuchte „Beschreibung“ richtet sich also auf den Inhalt unseres Gerechtigkeitssinns, nicht auf seine formalen Eigenschaften. Wenn man von der für die Ethik grundlegenden Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen Aussagen ausgeht, erscheint es als unangemessen, für diese Art der Thematisierung des Gerechtigkeitssinns den Terminus „Beschreibung“ zu verwenden. Anhand folgender Beispielsätze läßt sich dies verdeutlichen:

(1) „John Rawls ist der Überzeugung, daß religiöse Unduldsamkeit und rassistische Benachteiligung ungerecht sind.“

(2) „Religiöse Unduldsamkeit und rassistische Benachteiligung sind ungerecht.“

Während mit Satz (1) *beschrieben* wird, daß eine Person eine bestimmte moralische Überzeugung hat, wird mit Satz (2) diese Überzeugung selbst *zum Ausdruck gebracht*. (2) ist ein normativer Satz. Bei seiner Beurteilung kommt es nicht darauf an, ob jemand tatsächlich eine solche moralische Überzeugung vertritt; seine Geltung bemißt sich allein an normativen Kriterien. Demgegenüber ist (1) ein deskriptiver Satz; mit ihm läßt sich ein Teil des Überzeugungssystems bzw. ein Aspekt des Gerechtigkeitssinns einer Person beschreiben. Solche Beschreibungen von Überzeugungen sind nie selbst normativ; und dies gilt auch dann, wenn es, wie im vorliegenden Fall, normative Überzeugungen sind, die beschrieben werden. Als Beschreibungen können sie wahr sein, unabhängig davon, ob der

Inhalt der beschriebenen Meinung richtig oder falsch ist. Im Zentrum der *Theorie der Gerechtigkeit* finden wir dementsprechend keine Beschreibungen unserer Überzeugungen – sie gehört nicht zur deskriptiven Ethik –, sondern die Formulierung normativer Aussagen.

Unser Gerechtigkeitssinn äußert sich in einer Vielzahl von normativen Urteilen von unterschiedlichem Allgemeinheitsgrad. Sie reichen von abstrakten Bedingungen wie „Gleichbehandlung“ oder „Unparteilichkeit“ über präziser formulierte Beurteilungskriterien bis hin zu konkreten Urteilen über die Gerechtigkeit einzelner Institutionen und Handlungen. Zwischen diesen Meinungen bestehen vielfältige logische Verbindungen; sie bilden zusammen ein System von Überzeugungen. Dieses Überzeugungssystem ist in den meisten, wenn nicht allen Fällen weder vollkommen konsistent noch lückenlos. Unser Vermögen, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen, kann unter diesem Gesichtspunkt mehr oder weniger gut entwickelt sein.

Rawls versucht nun mit seiner Theorie, dieses System von Überzeugungen zu *rekonstruieren*. Das heißt, er möchte eine normative Theorie konstruieren, ein deduktives Aussagensystem (eine, wie er es nennt, „moralische Geometrie“: § 20, 143), das eine Vielzahl normativer Aussagen unterschiedlichen Allgemeinheitsgrades in einen kohärenten und lückenlosen Zusammenhang bringt. Und er beansprucht, unsere intuitiven Überzeugungen mit dieser Theorie besser systematisieren zu können als alle anderen bekannten ethischen Theorien (vgl. § 68, 492). Ob die Rekonstruktion angemessen ist, entscheidet sich daran, inwieweit es den von der Theorie formulierten Aussagen gelingt, den Gehalt unserer intuitiven Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß gewisse Unstimmigkeiten notwendig auftreten, wenn unsere Überzeugungen keine kohärente Ordnung bilden. In diesem Fall kann die Theorie die Richtung vorgeben, um unsere Überzeugungen in ein Überlegungsgleichgewicht zu bringen. Die von Rawls vorgelegte Theorie unseres Gerechtigkeitssinnes ist *rekonstruktiv*, weil sie versucht, seinen Inhalt zu rekonstruieren; und sie ist *normativ*, weil es normative Aussagen sind, die sie formuliert und in einen deduktiven Zusammenhang bringt. Auf der Grundlage der Differenz von „beschreiben“ und „ausdrücken“ und der metaethischen Unterscheidung zwischen normativen und deskriptiven Aussagen lassen sich diese methodischen Aspekte der *Theorie der Gerechtigkeit* gut analysieren.

Neben diesem normativ-rekonstruktiven und dem metaethischen Zugang zum Gerechtigkeitsinn findet sich in der *Theorie der Gerechtigkeit* und vor allem in deren achtem Kapitel noch eine dritte Art: Rawls beschreibt an diesen Stellen unsere moralische Kompetenz aus einer *moralpsychologischen* Perspektive. Die Moralpsychologie befaßt sich sowohl mit der kognitiven als auch mit der motivationalen Dimension unserer moralischen Vermögen. Anders als bei der Metaethik geht es ihr aber nicht um die begriffliche Bestimmung der unterschiedlichen Aspekte. Sie geht vielmehr der Frage nach, wie und unter welchen Bedingungen sich diese verändern. So fragt sie nach den empirischen Faktoren, die ihre Entwicklung beeinflussen, und versucht, Theorien über ihren Erwerb zu formulieren. Zu ihrem Untersuchungsgegenstand gehören insbesondere auch die Wechselbeziehungen zwischen unseren moralischen, intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten sowie zwischen moralischem Urteilen und Handeln.

Die drei methodischen Zugänge zum Gerechtigkeitsinn lassen sich analytisch klar unterscheiden; dennoch gibt es vielfältige Zusammenhänge. So gehen die metaethischen Begriffsbestimmungen implizit in die moralpsychologischen Analysen mit ein; insofern zählen metaethische Charakterisierungen unserer moralischen Kompetenz zu den Voraussetzungen moralpsychologischer Untersuchungen. (Zum Verhältnis von Metaethik und Moralpsychologie siehe etwa Wren 1986, der auch auf die Bedeutung der Internalismus-Externalismus-Debatte für die Psychologie aufmerksam macht.)

Ob die Moralpsychologie auch von normativen Theorien abhängig ist, sie selbst also normativen Charakter hat, läßt sich hingegen nicht so leicht beantworten. Hier gehen die Meinungen sowohl innerhalb der Moralpsychologie als auch innerhalb der Philosophie auseinander. Rawls schließt sich dem Lager derer an, die den normativen Charakter moralpsychologischer Theorien verteidigen. Diese Frage soll im letzten Abschnitt nochmals aufgegriffen werden. Zuvor ist jedoch zu klären, welche Funktion Rawls' moralpsychologische Analysen innerhalb der *Theorie der Gerechtigkeit* erfüllen sollen und inwieweit sie diese Aufgabe erfüllen können.

11.3 Die Moralpsychologie und die Frage der Stabilität

Im achten Kapitel der *Theorie der Gerechtigkeit* finden sich alle drei der oben unterschiedenen Phänomenzugänge. In den Definitionen des Gerechtigkeitssinns und den Abgrenzungen gegenüber nichtmoralischen Einstellungen (§§ 73–74) werden metaethische Fragestellungen angesprochen, während die Analyse der „Grundlage der Gleichheit“ (§ 77), mit der Rawls vorhergehende Argumentationen zusammenfaßt und präzisiert, wem gegenüber wir Gerechtigkeit schulden, dem normativ-rekonstruktiven Zugang zuzuordnen ist. Der Hauptteil des Kapitels befaßt sich jedoch mit moralpsychologischen Fragen. Hier versucht er zu skizzieren, auf welche Weise Individuen einen Gerechtigkeitssinn entwickeln (§§ 70–72), und formuliert dazu drei moralpsychologische Gesetze (§ 75).

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Annahme, daß gerechte Gesellschaften auf einen ausreichend starken Gerechtigkeitssinn ihrer Mitglieder angewiesen sind (§ 69, 498). Die Bürger müssen dazu bereit sein, an der Errichtung und Erhaltung gerechter Institutionen mitzuwirken. Andernfalls ließe sich die Gerechtigkeit der Gesellschaft längerfristig nicht aufrechterhalten, sie wäre instabil. Rawls stellt sich nun die spezifische Frage, ob eine Gesellschaft stabil genug ist, deren Grundstruktur die in den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen ausgedrückten Bedingungen erfüllt. Auf diese Weise formuliert, ist das Problem der Stabilität einer gerechten Gesellschaft für jede politische Ethik eine ernsthafte Herausforderung. Zu diesen allgemeinen Überlegungen, die eine solche Untersuchung nahelegen, kommen bei Rawls aber noch theorieinterne Gründe hinzu. Bei ihm geht nämlich die Stabilitätsfrage in die Rechtfertigung der Grundsätze mit ein: Auch die Parteien im Urzustand müssen sie sich vorlegen (vgl. § 29, 202). Der Urzustand wurde von ihm so konzipiert, daß sich die Parteien unter dem Schleier der Unwissenheit und auf der Grundlage der schwachen Theorie des Guten für eine der Gerechtigkeitskonzeptionen entscheiden müssen. Da die Wahl endgültig sein soll, würden die Teilnehmer keine Konzeption wählen, von der anzunehmen ist, sie untergrabe längerfristig ihre eigene Stabilität.

Um die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption plausibel zu machen, will Rawls mit den moralpsychologischen Analysen nachzeichnen, wie die Mitglieder einer Gesellschaft, deren Institutionen gemäß diesen Grundsätzen geordnet sind, einen wirksamen Gerechtigkeitssinn ausbilden. Er geht also, anders als die

empirische Psychologie, nicht von den faktisch vorfindbaren, sondern von idealen Sozialisationsbedingungen aus. Er antizipiert die moralische Entwicklung in einer, wie er es nennt, „wohlgeordneten Gesellschaft“, einer Gesellschaft, in der alle die gleiche Gerechtigkeitskonzeption anerkennen und deren Institutionen nach diesen Grundsätzen geordnet sind. Er behandelt also, wie er selbst betont, „recht spekulative psychologische Fragen“ (§ 69, 496).

Im Mittelpunkt der von ihm skizzierten moralischen Entwicklung stehen drei Stadien, die von den Individuen sukzessive durchlaufen werden. Von einer *autoritätsorientierten Moral* (§ 70), in der die Heranwachsenden die Vorschriften der von ihnen respektierten Autoritätspersonen befolgen, über die *gruppenorientierte Moral* (§ 71), in der sie sich an den Idealen der Gemeinschaften orientieren, denen sie angehören, gelangen sie schließlich zu einer *grundsatzorientierten Moral* (§ 72), in der sie, unabhängig von äußeren Anreizen und persönlichen Bindungen, selbstgesetzten Gerechtigkeitsgrundsätzen folgen.

Grundlage und treibende Kraft der von Rawls geschilderten moralischen Entwicklung ist das Prinzip der Reziprozität, der „Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten“, eine, wie er feststellt, „tiefliegende psychologische Tatsache“ (§ 75, 537), deren Wurzeln er in der Evolution verortet (§ 76, 546 f.; vgl. dazu Gibbard 1982, der sich Rawls' Auffassung in diesem Punkt zu eigen macht und verteidigt). Die Reziprozität ist für alle drei Stufen der Moralentwicklung grundlegend. Zur ersten Stufe gelangt das Kleinkind, weil es die selbstlose Liebe und das Wohlwollen der primären Bezugspersonen erfährt, dadurch auch in ihm die Liebe zu ihnen geweckt wird und es ihre Autorität anerkennt. Dieser Entwicklungsschritt drückt sich in Rawls' *erstem moralpsychologischen Gesetz* aus: „Falls die Familiensituationen gerecht sind und die Eltern das Kind lieben und das in ihrer Sorge für es deutlich ausdrücken, dann wird im Kinde, indem es ihre offensichtliche Liebe erkennt, Liebe zu ihnen geweckt“ (§ 75, 532 f.; vgl. § 70, 504).

Auf der zweiten Stufe erfährt der Heranwachsende innerhalb der einzelnen Gemeinschaften, denen er angehört, Vertrauen und Zuwendung und bemüht sich um der freundschaftlichen Bindungen willen, die an ihn gestellten Erwartungen zu erfüllen. Das dazugehörige *zweite moralpsychologische Gesetz* formuliert die maßgeblichen Faktoren: „Hat sich die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen gemäß dem ersten Grundsatz verwirklicht und ist ein soziales Gebilde gerecht und allen öffentlich als gerecht bekannt, dann entwickelt dieser Mensch Freundschafts- und Vertrauensbindungen gegenüber

anderen Gruppenmitgliedern, wenn sie mit offener Absicht ihre Pflichten und Verpflichtungen und die für ihre Stellung geltenden Ideale erfüllen“ (§ 75, 533; vgl. § 71, 511).

Zum dritten Stadium schließlich gelangt der Heranwachsende, wenn er erkennt, daß das durch gegenseitiges Vertrauen gestützte System der Zusammenarbeit ihm selbst und denen, die er liebt, Vorteile bringt. Erst dann wird er nicht aus Eigeninteresse, auch nicht wegen persönlicher Bindungen, sondern aus selbstgesetzten Gerechtigkeitsprinzipien handeln. Nur bei dieser letzten, höchst anspruchsvollen Stufe der moralischen Entwicklung möchte Rawls von der Existenz eines Gerechtigkeitsprinzips sprechen; die beiden anderen bilden dazu lediglich notwendige Vorstadien. Dies bringt das *dritte moral-psychologische Gesetz* zum Ausdruck: „Hat sich die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen gemäß den beiden ersten Gesetzen verwirklicht und sind die Institutionen einer Gesellschaft gerecht und allen öffentlich als gerecht bekannt, dann erwirbt dieser Mensch den entsprechenden Gerechtigkeitsprinzip, wenn er erkennt, daß er wie auch die, die ihm wichtig sind, von diesen Verhältnissen Vorteil haben“ (§ 75, 533; vgl. § 72, 515).

Die von Rawls skizzierten Erklärungen der moralischen Entwicklung enthalten zwar einige Überlegungen, die intuitiv plausibel erscheinen, sind aber insgesamt, wie Rawls selbst zugesteht, recht spekulativer Natur. Es ist offen, ob sie einer empirischen Überprüfung standhielten. Auffallend ist, wie wenig Sekundärliteratur es zu diesen Abschnitten der *Theorie der Gerechtigkeit* gibt, wobei die existierenden Auseinandersetzungen äußerst kritisch ausfallen (vgl. Brickman 1980, Deigh 1982 und McClennen 1989, bes. 24–29). Eine gründliche Auseinandersetzung mit den drei von Rawls formulierten Gesetzen fiel in den Aufgabenbereich der empirischen Psychologie. Ich möchte im folgenden nur zwei Punkte herausgreifen, die Rückschlüsse auf eine zentrale Prämisse seiner Gerechtigkeitstheorie sowie auf die Theoriearchitektur erlauben. Dabei geht es mir zunächst um die inhaltliche Frage, ob die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft, wie sie als eine Voraussetzung der Rawlsschen Argumentation zugrunde liegt, nicht zu anspruchsvoll ist, und im Schlußabschnitt um die methodische Frage, inwieweit die Moralpsychologie selbst von ethischen Theorien abhängt.

Wenn man die von Rawls skizzierte Entwicklungstheorie mit der von Lawrence Kohlberg vergleicht, die heute sicher zu den empirisch am besten

gestützten Theorien der Moralentwicklung zählt, fallen sowohl signifikante Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede auf. Rawls hatte die Grundzüge seiner Entwicklungstheorie zunächst unabhängig von Kohlberg entwickelt (vgl. seinen Aufsatz „The Sense of Justice“ von 1963). Später, in der *Theorie der Gerechtigkeit*, nimmt er Bezug auf dessen Theorie und parallelisiert die von ihm postulierten drei Stadien mit den sechs Entwicklungsstufen Kohlbergs, wobei er sein drittes Stadium, die grundsatzorientierte Moralität, Kohlbergs sechster Stufe zuordnet (vgl. § 69, Anm. 8), deren entscheidenden Charakteristika, Orientierung an Prinzipien und Postkonventionalität, eine solche Parallelisierung in der Tat rechtfertigen. Insofern ließe sich auch die empirische Stützung der Theorie Kohlbergs auf bestimmte Aspekte der Rawlsschen Skizze übertragen. (Zur empirischen Validität von Kohlbergs Theorie siehe Heidebrink 1991.)

Bei der Gleichsetzung der Ebene des Gerechtigkeitssinns mit Kohlbergs höchster Stufe wird aber auch ein Problem sichtbar, das einen der Ausgangspunkte der Rawlsschen Argumentation in Frage stellt. Kohlberg war immer darum bemüht, die von ihm postulierte Stufenfolge empirisch zu bestätigen. Im Laufe seiner Langzeituntersuchung kam es – wie bei empirischen Studien nicht anders zu erwarten – des öfteren zu Modifikationen und Revisionen des ursprünglichen Konzepts. Eine dieser Revisionen betrifft die empirische Nachweisbarkeit der sechsten Stufe. Seit Anfang der achtziger Jahre ging Kohlberg nicht mehr davon aus, daß ihm ein empirischen Ansprüchen genügender Nachweis dieser höchsten Stufe der Moralentwicklung schon gelungen sei. Seine früheren Analysen, bei denen ein geringer Prozentsatz der Probanden der höchsten Urteilsstufe zugeordnet wurde, interpretierte er nun auf andere Weise, ordnete sie den modifizierten Stufen drei und fünf zu (vgl. Kohlberg/Levine/ Hewer 1984). Dennoch wollte er aus theorieinternen Gründen an der Existenz dieser höchsten Stufe festhalten und beschrieb deren Inhalt anhand von ausgewählten Daten, die allerdings nicht von der in der Langzeitstudie untersuchten Personengruppe stammten (vgl. Kohlberg/Boyd/Levine 1990).

Nimmt man diese empirischen Befunde ernst und folgert daraus, daß nur ein geringer Prozentsatz der Bevölkerung jemals das höchste Niveau der moralischen Urteilsfähigkeit erlangt, so ergeben sich Rückfragen an die von Rawls vorgeschlagene Lösung des Stabilitätsproblems. Insbesondere stellt sich die Frage, ob der theoretische Ausgangspunkt einer „wohlgeordneten Gesellschaft“, in der alle Mitglieder denselben, dem höchsten Entwicklungsstadium

zugeordneten Gerechtigkeitssinn teilen und hauptsächlich aus diesem Grund die Stabilität der Gesellschaft garantiert wird, nicht zu anspruchsvoll ist. Die empirischen Befunde lassen sich zwar nicht ohne weiteres übertragen, geht doch Rawls' „spekulative Psychologie“ im Gegensatz zu Kohlbergs empirischer Theorie von idealen Sozialisationsverhältnissen aus. Dennoch geben sie Anlaß zu Zweifel.

Nun erweist sich die starke Voraussetzung einer in diesem Sinn wohlgeordneten Gesellschaft bei genauerer Betrachtung vielleicht als hinreichend, aber sicher nicht als notwendig für die Stabilität. Rawls argumentiert bei der Bestimmung des Stabilitätsproblems, das die Parteien im Urzustand erörtern müssen, nicht differenziert genug. Er unterscheidet nicht wie Kant zwischen einem Handeln, das die Forderungen der Gerechtigkeit bloß einhält, der Rechtslegalität, und einem Handeln, das sie allein aus moralischen Gründen befolgt, der Rechtsmoralität (vgl. dazu die Kritik von Höffe 1984). Weil Rawls die Stabilität einer gerechten Gesellschaft durch seine Verknüpfung des Gerechtigkeitssinns mit der höchsten Stufe der moralischen Entwicklung im wesentlichen von der moralisch anspruchsvollen Rechtsmoralität ihrer Mitglieder abhängig macht, blendet er aus, daß für einige die Stabilität betreffende Fragen die bescheidenere Form des Rechtsgehorsams genügt.

Sicher reicht bloßer Rechtsgehorsam nicht aus, um die Gerechtigkeit der Gesellschaft auf Dauer zu erhalten. Judith Shklar spricht von einer „passiven Ungerechtigkeit“, die trotz des legalen Verhaltens der Individuen auftreten könne, und bezeichnet damit „das Versagen von Bürgern einer Republik, ihre hauptsächlichsten Aufgaben wahrzunehmen: nämlich darauf zu achten, daß die Regeln der Gerechtigkeit aufrechterhalten werden, und aktiv jene informellen Beziehungen zu unterstützen, auf denen eine republikanische Ordnung beruht und die ihr Geist vorschreibt“ (Shklar 1992, 72). Nicht nur die aktive Unterstützung der Bürger ist zur Aufrechterhaltung gerechter Institutionen notwendig; auch bei den politischen Entscheidungsträgern ist ein aktives Eintreten für die Gerechtigkeit erforderlich. Dies wird umso wichtiger, je anspruchsvoller die Gerechtigkeitskonzeption ist (vgl. dazu Pogge 1994, 195 ff.). In einer liberalen Gesellschaft, in der nur das erste der beiden Gerechtigkeitsprinzipien gilt, sind die Anforderungen, die an die Mitglieder gestellt werden, sicher niedriger, als in einer Gesellschaft, die zusätzlich dem Unterschiedsprinzip verpflichtet ist. Bloßer Rechtsgehorsam reicht also nicht

aus. Dennoch müssen auch diese notwendigen „Mehrleistungen“ nicht immer aus Moralität erfolgen. Es gibt zahlreiche Gründe, gerechte Institutionen zu unterstützen. Auch wenn dabei moralische Motive oft eine Rolle spielen, müssen nicht sie allein für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit sorgen. Fragen der Stabilität scheinen viel komplexer zu sein, als das Argumentationsmuster von Rawls vermuten läßt. Ein Gerechtigkeits Sinn in dem anspruchsvollen Maß, wie er von Rawls' drittem Entwicklungsstadium definiert wird (das in der ursprünglichen Bestimmung dieses Vermögens so nicht enthalten ist), muß wohl nicht bei allen Gesellschaftsmitgliedern vorausgesetzt werden; der Begriff einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ sollte von einer solch starken Bedingung unabhängig sein.

11.4 Eine normative Moralphyschologie?

Ein weiteres Problem der von Rawls skizzierten Theorie der moralischen Entwicklung betrifft den Status der von ihm formulierten Gesetze. Auffällig ist – und Rawls weist auch eigens darauf hin –, daß in den Formulierungen der Gesetze moralische Begriffe Verwendung finden. Rawls vertritt sogar die These, die Formulierung moralphsychologischer Gesetze sei ohne die Verwendung substantieller normativer Begriffe gar nicht möglich (vgl. § 75, 532–536). Wie in seinen eigenen moralphsychologischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, soll einer der wesentlichen Faktoren, die die moralische Entwicklung befördern, darin bestehen, daß die Gemeinschaften, denen der Heranwachsende während der verschiedenen Entwicklungsphasen angehört, *gerecht* sind. Intuitiv klingt das sehr plausibel: Die Gerechtigkeit einer Gemeinschaft befördert die moralische Entwicklung ihrer Mitglieder, während das Maß an Ungerechtigkeit, das herrscht, sich auf die Entwicklung negativ auswirkt.

Bei genauerer Betrachtung kommen aber auch hier Zweifel. Es sind zwei Probleme, die durch die fehlende moralische Neutralität der psychologischen Gesetze auftreten, ein theorieimmanentes und ein systematisches. Das theorieinterne Problem besteht darin, daß den Parteien im Urzustand, die für ihre Entscheidung die Stabilität der zur Auswahl stehenden Gerechtigkeitsprinzipien prüfen müssen, nur allgemeines Tatsachenwissen zur Verfügung steht. Zwar gibt es eine „Arbeitsteilung zwischen allgemeinen Tatsachen und moralischen

Bedingungen bei der Findung einer Gerechtigkeitsvorstellung“ (§ 26, 184). Aber die moralischen Bedingungen, die die Wahl determinieren, sind – wie etwa der Schleier des Nichtwissens – implizit durch die Beschreibung der Vertragssituation festgelegt; den Parteien selbst steht kein moralisches Wissen zur Verfügung, und sie dürfen ihre Wahl auch nicht von moralischen Motiven abhängig machen. Die drei von Rawls formulierten moralpsychologischen Gesetze können in diesem allgemeinen Tatsachenwissen nicht enthalten sein. Da in ihnen moralische Begriffe verwendet werden, ginge in die rationale Wahl der Grundsätze ein Wissen mit ein, das moralisch nicht neutral ist – eine der Grundprämissen der Rawlsschen Argumentation wäre verletzt.

Neben dieser theorieimmanenten Schwierigkeit entsteht durch die Verwendung moralischer Ausdrücke in den Gesetzen auch ein systematisches Problem. Erst durch ethische Theorien werden Anwendungskriterien für moralische Begriffe angegeben. Ohne eine solche Angabe ist überhaupt nicht klar, welche Gegenstände unter die Begriffe fallen und welche nicht. Gesetzesformulierungen, in denen moralische Begriffe Verwendung finden, sind also nicht bestimmt genug, um sie anwenden zu können. Damit die von Rawls formulierten moralpsychologischen Gesetze einen präzisen Sinn bekommen, müssen sie also auf irgendeine Weise so umformuliert werden, daß die problematischen Begriffe durch moralisch neutrale ersetzt werden. Grundsätzlich sind dafür zwei Strategien denkbar. Die erste beruht in einem Verweis auf die in den Gemeinschaften vorherrschenden Meinungen über die Gerechtigkeit. Man könnte die moralpsychologischen Gesetze so umändern, daß sie nur noch behaupten, die subjektive Überzeugung der Mitglieder, daß ihre Gemeinschaft gerecht sei, wirke sich positiv auf die moralische Entwicklung der Heranwachsenden aus. Der entscheidende Faktor bestünde dann nicht in einer moralischen Eigenschaft der Gesellschaft, ihrer Gerechtigkeit, sondern in den subjektiven Meinungen ihrer Mitglieder, die sich mit deskriptiven Aussagen beschreiben lassen. Auch die Annahme, die Meinungen der Betroffenen über die Gerechtigkeit ihrer Gesellschaft sei einer der Faktoren, die die moralische Entwicklung beeinflussen, ist intuitiv nicht unplausibel; und sie hat den Vorteil, daß sie sich normativ neutral formulieren läßt. Innerhalb der Rawlsschen Argumentationsstruktur steht diese Strategie jedoch nicht zur Verfügung. Bei der Prüfung der zu erwartenden Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption gehen die Parteien im Urzustand jeweils von der Prämisse aus, daß die Gesellschaft im Sinne dieser Gerechtigkeitsauffassung wohlgeordnet ist.

Da sie also bei jeder der zu prüfenden Konzeptionen voraussetzen müssen, daß die Mitglieder der Gesellschaft sie als gerecht anerkennen, lassen sich auf der Grundlage von solchermaßen umformulierten Gesetzen keine Unterschiede bei der Moralentwicklung prognostizieren. Sie wären für die Urzustandsparteien nicht informativ genug.

Die zweite Strategie, moralische Begriffe zu eliminieren, nimmt nicht auf subjektive Überzeugungen Bezug, sondern ersetzt die moralischen Begriffe durch deskriptive, die mit den moralischen Begriffen korreliert sind. Jede ethische Theorie versucht ja, die Anwendungskriterien für ihre normativen Grundbegriffe anzugeben. Und die Formulierung dieser Kriterien darf nicht selbst wieder auf moralische Begriffe zurückgreifen. Zwar kann eine ethische Theorie auch moralische Begriffe enthalten, die mittels anderer moralischer Begriffe definiert sind. (Zum Beispiel findet sich in der deontologischen Theorie von Rawls eine Definition der moralischen Tugenden, die explizit auf seinen Gerechtigkeitsbegriff zurückgreift.) Bei den *Grund*begriffen einer Theorie ist eine solche Definition aber nicht mehr möglich. Die Theorie wäre sonst zirkulär. Sie würde nur Verbindungen zwischen unterschiedlichen moralischen Begriffen herstellen, keinen einzigen aber wirklich explizieren.

Könnte man also die in der Formulierung der psychologischen Gesetze verwendeten moralischen Begriffe durch die deskriptiven Kriterien ersetzen, die ihre Anwendung festlegen, um auf diese Weise moralisch neutrale Gesetzesaussagen zu gewinnen? Ich glaube, auch diese Strategie hat im Falle der Rawlsschen Gesetze keine Aussicht auf Erfolg. Die Kriterien, die Rawls für die Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs angibt, sind – zu Recht – sehr komplex. Im Falle einer globalen Substitution des Gerechtigkeitsbegriffs innerhalb der psychologischen Gesetze durch diese Kriterien, würde nicht deutlich werden, welcher der Faktoren tatsächlich der moralischen Entwicklung förderlich ist. Die Gesetze wären nicht mehr spezifisch genug, um die moralische Entwicklung erklären zu können.

Die drei von Rawls formulierten moralpsychologischen Gesetze sind also schon aus formalen Gründen nicht dazu geeignet, das Stabilitätsproblem angemessen zu behandeln. Sie erscheinen nur deshalb als plausibel, weil sie relativ unspezifisch sind. Aus eben diesem Grund sind sie für die Parteien im Urzustand von geringem Nutzen.

Literatur

- Brickman, A. S. 1980: A Critique of the Laws of Moral Psychology in Rawls' *A Theory of Justice*, in: *Philosophy Forum* 16, 281–300.
- Brink, D. O. 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.
- Deigh, J. 1982: Love, Guilt, and the Sense of Justice, in: *Inquiry* 25, 391–416.
- Gibbard, A. 1982: Human Evolution and the Sense of Justice, in: P. A. French u. a. (Hrsg.), *Social and Political Philosophy* (= *Midwest Studies in Philosophy Bd. 7*), Minneapolis, 31–46.
- Heidebrink, H. 1991: *Stufen der Moral. Zur Gültigkeit der kognitiven Entwicklungstheorie Lawrence Kohlbergs*, München.
- Höffe, O. 1984: Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: *Ratio* 26, 88–104.
- Kohlberg, L./Boyd, D. R./Levine, Ch. 1990: The Return of Stage 6: Its Principle and Moral Point of View, in: Th. E. Wren (Hrsg.), *The Moral Domain*, Cambridge, Mass./London, 151–181; dt. Die Wiederkehr der sechsten Stufe, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt/M. 1986, 205–240.
- Kohlberg, L./Levine, Ch./Hewer, A. 1984: The Current Formulation of the Theory, in: Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Bd. 2, San Francisco, 212–319.
- McClellenn, E. F. 1989: Justice and the Problem of Stability, in: *Philosophy & Public Affairs* 18, 3–30.
- McNaughton, D. 1988: *Moral Vision*, Oxford.
- Pogge, Th. W. 1994: *John Rawls*, München.
- Scanlon, Th. M. 1982: Contractualism and Utilitarianism, in: A. Sen/B. Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 103–128.
- Shklar, J. N. 1992: *Über Ungerechtigkeit*, Berlin; engl. *Faces of Injustice*, New Haven/London 1990.
- Wren, Th. E. 1986: *Moralpsychologie und Metaethik: Ein Arbeitsbündnis*, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt/M., 37–54.

Das Gut der Gerechtigkeit

(Kapitel 9)¹

Mit Kapitel 9, „Das Gut der Gerechtigkeit“, endet Rawls’ Darstellung seiner Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß in der *Theorie der Gerechtigkeit*. Das Kapitel schließt an die Ausführungen über den Gerechtigkeitsinn in Kapitel 8 an und enthält den zweiten Teil der Begründung für die Rawlssche These, daß eine durch die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairneß wohlgeordnete Gesellschaft eine stabile, über Generationen hinweg gerechte Gesellschaft ist. Ich konzentriere mich im folgenden auf das Problem der Stabilität und dabei insbesondere auf das, was Rawls die *Kongruenz des Guten und des Gerechten* nennt (§ 60, 436 f. und § 86, 615). In der Hauptsache dient Rawls’ Lehre vom Gut der Gerechtigkeit dem Nachweis einer Übereinstimmung zwischen dem, was die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gerechterweise tun *sollen*, und dem, was sie mit Blick auf ihr eigenes Wohlergehen und ihre persönlichen Wertvorstellungen rationalerweise tun *wollen*. Im einzelnen geht es darum, darzulegen, warum gerechte Kooperation und die ihr zugrundeliegenden Institutionen mit Blick auf die Werte der *Autonomie*, der *Objektivität* und der *sozialen Gemeinschaft* für alle Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft erstrebenswert sind. Rawls entwickelt seine wichtigsten Argumente für die Kongruenz des Guten und des Gerechten in den §§ 78, 79 und 86, auf die ich mich in meiner Darstellung hauptsächlich stütze. Auf die §§ 80 und 81, die sich mit dem Problem des Neides

1 Für kritische Kommentare zu diesem Beitrag möchte ich Marie-Luise Raters danken.

befassen, gehe ich nicht ein. Sie berühren das Stabilitätsproblem nur am Rande und werden von Rawls selbst in § 86 nicht in das Kongruenzargument einbezogen. In § 82 stellt Rawls die Gründe für den von ihm behaupteten Vorrang der politischen und liberalen Grundfreiheiten gegenüber den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit noch einmal im Zusammenhang vor. Dies schließt der Sache nach an die Darstellung der Rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze im ersten Teil des Buches („Theorie“) und an die im zweiten Teil („Institutionen“) entwickelte Freiheitslehre an; es wird an anderer Stelle kommentiert (vgl. die Beiträge v. Hart u. Pogge in diesem Band). Die §§ 83, 84 u. 85 zum Hedonismus als Grundlage rationaler individueller und kollektiver Entscheidungen enthalten Überlegungen zum Vorrang des Rechten gegenüber dem Guten und betreffen damit einen grundlegenden strukturellen Unterschied zwischen Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß einerseits und utilitaristischen Moral-konzeptionen andererseits. Für das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft sind sie nur von indirekter Bedeutung, und ich gehe nicht weiter auf sie ein. Kapitel 9 schließt mit Bemerkungen zu allgemeinen Fragen der Begründung von Gerechtigkeitskonzeptionen in § 87, die zum einen die Leitidee der Gerechtigkeit als Fairneß betreffen und zum anderen den methodischen Zusammenhang zwischen den Konzeptionen des Überlegungsgleichgewichts und des Urzustandes; beide Punkte werden an anderer Stelle besprochen (vgl. Höffes Einführung und den Beitrag von O'Neill).

12.1 Die Stabilität der Gerechtigkeit

Der Begriff der Stabilität wird von Rawls mit Blick auf gerechte und wohlgeordnete Gesellschaften in einem spezifischen Sinne verwendet, der von dem abweicht, was wir gewöhnlich unter politischer und sozialer Stabilität verstehen. Wir betrachten eine politische Ordnung als stabil, wenn ihre grundlegenden Institutionen dauerhaft Bestand haben und es den Beteiligten gelingt, ohne gravierende Änderungen der internen Struktur dieser Institutionen politische und soziale Probleme zu lösen und auftretende Krisen zu bewältigen. Es ist von einer Vielzahl von Faktoren abhängig, als wie stabil sich eine konkrete Ordnung im Laufe der Zeit tatsächlich erweist. Die interne Konsistenz und Effektivität ihrer grundlegenden Institutionen (insbes. derjenigen zur politischen Entscheidungs-

findung) spielt ebenso eine Rolle wie die Fähigkeit der politischen Protagonisten, auftretende Schwierigkeiten frühzeitig zu erkennen, und ihre Bereitschaft, im Sinne des Erhalts der bestehenden Ordnung auf sie zu reagieren. Was den letzten Punkt betrifft, sind die politischen Traditionen einer Gesellschaft und die historisch gewachsenen Loyalitäten politisch einflußreicher gesellschaftlicher Gruppen in ihr zu berücksichtigen. Über alle diese Dinge läßt sich ohne detaillierte historische und soziologische Untersuchungen wenig sagen. Rawls geht im Rahmen seiner Theorie der Gerechtigkeit nicht weiter auf sie ein. Er beschränkt sich auf die Erörterung dessen, was wir die Stabilität der Gerechtigkeit einer Gesellschaft nennen können. Es geht ihm vor allem darum, zu klären, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit gesellschaftliche Institutionen, unangesehen der Vielzahl möglicher Veränderungen, denen sie im Laufe der Zeit unterworfen sein mögen, über Generationen hinweg den Anforderungen der politischen und sozialen Gerechtigkeit genügen (vgl. § 69, 498).

Rawls erläutert seinen ausschließlich auf die Stabilität der Gerechtigkeit einer Gesellschaft bezogenen Stabilitätsbegriff mit Hilfe des systemtheoretischen Begriffs der Quasi-Stabilität. „Bei einem stabilen Gleichgewicht kehren alle Variablen zu ihren Gleichgewichtswerten zurück, wenn eine Störung das System vom Gleichgewicht weggebracht hat; bei einem quasistabilen System ist das nur für einige Variablen der Fall. ... Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist quasistabil bezüglich der Gerechtigkeit ihrer Institutionen und des zur Aufrechterhaltung dieses Zustandes nötigen Gerechtigkeitssinnes“ (496 f., Anm. 3). Die institutionelle Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft ist in diesem gleichgewichtstheoretischen Sinne stabil gerecht, wenn Abweichungen von den in ihr öffentlich anerkannten Gerechtigkeitsstandards interne Kräfte wirksam werden lassen, die zur Wiederherstellung eines Zustandes institutioneller Gerechtigkeit führen (vgl. § 35, 249 und § 69, 497).

12.2 Motivationale Bedingungen

Ein wesentlicher Faktor für die interne Stabilisierung der Gerechtigkeit einer Gesellschaft ist die Bereitschaft ihrer Mitglieder, gerechte soziale Institutionen zu achten und einen Beitrag zu ihrer Einrichtung und Aufrechterhaltung zu leisten. Nun bilden sich die motivationalen Einstellungen von Personen unter

Bedingungen, die selbst von den Gerechtigkeitsgrundsätzen geprägt sind, die ihr soziales Leben bestimmen. Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft wird deshalb umso stabiler sein, je mehr die bestehenden gerechten Lebensverhältnisse ihnen entsprechende Einstellungen und Überzeugungen fördern und bestärken. In dem Maße, in dem gerechte Institutionen bei den Mitgliedern einer Gesellschaft die Entwicklung der Fähigkeit und Bereitschaft zu rechtem Handeln unterstützen, stabilisieren sie sich selbst, denn sie fördern dadurch eben die für die Stabilität ihrer Gerechtigkeit nötigen subjektiven Handlungsdispositionen.

Betrachten wir die für die Stabilität der Gerechtigkeit relevanten subjektiven Bedingungen genauer. Rawls beschreibt die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft als *moralische Personen* mit zwei grundlegenden Merkmalen: dem Gerechtigkeitssinn und dem Interesse daran, die eigene Konzeption des Guten (resp. den eigenen Lebensplan als Ausdruck einer solchen Konzeption) zu verwirklichen (§ 77, 548). Der Gerechtigkeitssinn ist die Fähigkeit und Bereitschaft, Gerechtigkeitsgrundsätze (und allgemeiner: faire Regelungen) zu verstehen, zu bejahen und wie kategorische Imperative um ihrer selbst willen im eigenen Verhalten zu achten (vgl. § 9, 66 und § 40, 285 f.). Ohne die Bereitschaft ihrer Mitglieder zu rechtem Handeln könnte eine gerechte Gesellschaft nicht dauerhaft bestehen, und *ceteris paribus* wird die Gerechtigkeit einer Gesellschaft umso stabiler sein, je stärker sie bei ihren Mitgliedern die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes fördert, der den sie regulierenden Grundsätzen entspricht.

Eine Gerechtigkeitskonzeption sollte, wie Rawls sagt, zu ihrer eigenen Unterstützung motivieren (vgl. § 19, 161 und § 29, 203), und eine Konzeption, die dies leistet, wird von ihm selbst als stabil bezeichnet. Eine Gerechtigkeitskonzeption ist stabiler als eine andere, wenn die öffentliche Anerkennung und Institutionalisierung ihrer Grundsätze in einer Gesellschaft stärker dazu beiträgt, daß deren Mitglieder einen ihr entsprechenden Gerechtigkeitssinn erwerben, als die Anerkennung der anderen (§ 69, 494). Im achten Kapitel der *Theorie der Gerechtigkeit* („Der Gerechtigkeitssinn“) entwickelt Rawls eine Reihe von moralpsychologischen Argumenten (§§ 69–76), die zeigen sollen, daß dies für die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairneß im Vergleich zu anderen, insbesondere utilitaristischen Grundsätzen gilt, weil sie besser mit den empirisch-anthropologischen Gesetzmäßigkeiten der moralischen Entwicklung von Menschen übereinstimmen als diese (vgl. den Beitrag von Scarano in diesem Band).

Nun ist der Gerechtigkeitssinn nicht die einzige motivationale Komponente, die wir berücksichtigen müssen, um zu beurteilen, in welchem Maße die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft bereit sind, gerechte soziale Regelungen zu achten und gerechte Institutionen zu unterstützen. Rationale Personen haben eine mehr oder weniger artikulierte Vorstellung von ihrem eigenen Wohlergehen und verfolgen Konzeptionen des Guten, die anderes einschließen als den Wunsch, gerecht zu handeln. Handlungen und Handlungsweisen, die aus der Perspektive der persönlichen Wertvorstellungen einer Person vollkommen rational und zweckmäßig erscheinen mögen, genügen darum nicht notwendigerweise den Forderungen politischer und sozialer Gerechtigkeit. In vielen Fällen mag es aus der Sicht einer Person rationaler sein, die von ihr selbst anerkannten Gerechtigkeitsgrundsätze zu verletzen, als sie zu achten.

Die Entwicklung eines wirksamen Gerechtigkeitssinnes und das Handeln in Übereinstimmung mit ihm ist für den einzelnen normalerweise mit Kosten und gelegentlichen unkompensierten Nachteilen verbunden, auch dann, wenn wir annehmen, daß alle Beteiligten, wie es in einer wohlgeordneten Gesellschaft *e definitione* der Fall ist, die Forderungen der Gerechtigkeit als grundsätzlich berechtigt anerkennen (vgl. 493 f.). Wir können uns dies am Beispiel der Institution des Versprechens vergegenwärtigen. Die Möglichkeit, Versprechen abzugeben und bindende Vereinbarungen zu treffen, ist offenkundig für alle Mitglieder einer Gesellschaft von großer Bedeutung; erst sie ermöglicht ihnen über instantane Tauschgeschäfte und elementare Formen gemeinsamer Güterproduktion hinausgehende Formen sozialer Kooperation. Alle haben deshalb mit Blick auf die Verwirklichung ihrer eigenen Lebenspläne ein rationales Interesse an der Institution des Versprechens, d. h. daran, in Übereinstimmung mit entsprechenden Konventionen Versprechen abgeben und entgegennehmen zu können.

Nun könnte es so etwas wie die Institution des Versprechens nicht geben, wenn nicht hinreichend viele Gesellschaftsmitglieder bereit wären, einmal gegebene Versprechen einzuhalten, und wenn sie dies nicht auch regelmäßig täten. Der Institution des Versprechens fehlte dann die Vertrauensbasis, ohne die niemand vernünftigerweise ein Versprechen entgegennehmen würde. Gegebene Versprechen einzuhalten gehört aus diesem Grund zu den elementaren Regeln fairer Kooperation, zu deren Einhaltung Kinder von früh an erzogen werden. Obwohl es nun kollektiv betrachtet rational ist, daß Versprechen eingehalten werden, und obwohl jeder in der Regel ein persönliches Interesse daran hat, daß an-

dere ihre Versprechen einhalten, ist es doch für jeden einzelnen gelegentlich vorteilhafter, ein gegebenes Versprechen zu brechen. Wenn einer einen ausgeliehenen Geldbetrag nicht zum versprochenen Zeitpunkt zurückzahlt, wird dadurch nicht sogleich die Institution des Versprechens in Frage gestellt, von der er profitiert und weiter profitieren möchte, aber er kann das Geld länger und womöglich gewinnbringend für seine eigenen Zwecke nutzen, und dies mag ein Grund für ihn sein, sein Versprechen nicht einzuhalten. Die Bereitschaft zu gerechtem Handeln, in unserem Fall die Bereitschaft, das Geld pünktlich zurückzuzahlen, ist insofern für den einzelnen mit mehr oder weniger großen Nachteilen verbunden, auch wenn sie ihm überwiegend Vorteile bringt, weil sie ihn zu einem vertrauenswürdigen Kooperationspartner macht. Rationale Personen werden diese Nachteile berücksichtigen, wenn sie überlegen, ob in einem konkreten Fall gerechtes Handeln gut für sie ist oder nicht. Dies läßt, da es für alle Beteiligten gilt, die Stabilität der Gerechtigkeit einer Gesellschaft gefährdet erscheinen.

12.3 Die Kongruenz des Guten und des Gerechten

Auch wenn faire Kooperation aus der Sicht aller Beteiligten normalerweise rational wünschenswert ist, besteht für jede Person eine Spannung zwischen ihrer grundsätzlichen Bereitschaft, gerecht zu handeln, und ihrem Bestreben, die eigenen Vorstellungen vom Guten so weit und so umfassend wie möglich zu verwirklichen. Wir müssen annehmen, daß alle Beteiligten mit Blick auf die optimale Verwirklichung ihrer jeweiligen Lebenspläne stets zumindest gute *pro tanto* Gründe haben, gerechten Regelungen nicht zu folgen, wenn dies aus ihrer Sicht vorteilhaft sein sollte. Rationale Gründe dafür, von einem unparteiischen Standpunkt wie dem Urzustand aus bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze anzuerkennen, sind deshalb nicht *eo ipso* auch ausschlaggebende Gründe dafür, diesen Grundsätzen in konkreten Lebenssituationen tatsächlich zu folgen. Im praktischen Überlegen rationaler moralischer Personen spielt ihr Gerechtigkeitsinn zwar eine wichtige Rolle, aber es wäre angesichts der aus dem Alltagsleben vertrauten Konflikte zwischen dem Gerechten und dem für eine Person Guten unrealistisch, davon auszugehen, daß rationale Personen mit einem Gerechtigkeitsinn den Forderungen der Gerechtigkeit stets den Vorrang geben würden.

Der bei moralischen Personen unterstellte Wunsch, gerecht zu handeln, ist eine, aber auch nur eine der motivationalen Determinanten ihres rationalen Handelns. Es ist nicht notwendigerweise der Wunsch, von dem sich rationale Personen in ihrem Handeln letztlich leiten lassen, nachdem sie alle ihre Ziele und Wünsche (einschließlich des Wunsches, gerecht zu handeln) in Betracht gezogen und gegeneinander abgewogen haben.

Vor dem Hintergrund dieser Problematik können wir die Frage, die Rawls mit seiner Lehre vom Gut der Gerechtigkeit beantworten will, so formulieren: *Welche Gründe könnte es für eine rationale Person geben, nicht nur gelegentlich, sondern stets ihrem Gerechtigkeitsinn zu folgen, wenn man unterstellt, daß sie dazu nur insoweit bereit ist, als es ihr auch aus der Perspektive des für sie persönlich Guten rational erscheint?* (vgl. § 86, 614 ff.)

Die möglichen Konflikte zwischen dem Gerechtigkeitsinn einer Person und ihren persönlichen Interessen würden offenbar beträchtlich entschärft, wenn sich zeigen ließe, daß ein Handeln in Übereinstimmung mit dem Gerechtigkeitsinn nicht nur im Sinne eines kategorischen Imperativs von einem unparteiischen Standpunkt aus geboten ist, sondern daß es zur Verwirklichung jedes rationalen Lebensplans gehört, den Geboten der Gerechtigkeit zu folgen. Generell wird die Bereitschaft zu gerechtem Handeln bei rationalen Personen umso stärker sein, je größer die Übereinstimmung zwischen dem ist, was sie gerechterweise tun sollen – und als Personen mit einem Gerechtigkeitsinn *pro tanto* auch tun wollen –, und dem, was ihnen auch mit Blick auf die Verwirklichung ihrer eigenen rationalen Lebenspläne *alles in allem* rational erscheint. Rawls bezeichnet diese Übereinstimmung als „Kongruenz zwischen dem Guten und dem Gerechten“ und betrachtet sie zu Recht als eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft (614 f.). Insoweit eine solche Kongruenz tatsächlich besteht, hat die Stabilität der Gerechtigkeit eine motivationale Stütze nicht nur im Gerechtigkeitsinn moralischer Personen, sondern auch in deren Interesse an die Verwirklichung des für sie Guten.

Der zweite Teil des Stabilitätsarguments, den Rawls im Anschluß an das Kapitel über den Gerechtigkeitsinn in Kapitel 9 vorstellt, hat deshalb die Aufgabe zu zeigen, daß ein starker Gerechtigkeitsinn, gerechtes Handeln und das Leben in einer durch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze wohlgeordneten Gesellschaft für alle Gesellschaftsmitglieder rationalerweise erstrebenswerte Güter sind, und

zwar so bedeutende Güter, daß ihre Verwirklichung normalerweise die persönlichen Opportunitätskosten gerechten Handelns überwiegt.

12.4 Die Einheit von Autonomie und Objektivität

Wenn die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairneß folgen, handeln sie in Übereinstimmung mit Grundsätzen, die sie – so die Rawlssche Annahme – als freie und gleiche Personen im Urzustand für sich und ihre Mitbürger selbst wählen würden. Sofern sie die Prämissen des Urzustandes akzeptieren, bedeutet dies, daß sie in vollständiger Übereinstimmung mit ihren wohlerwogenen normativen Überzeugungen, d. h. autonom handeln. Der kantischen Interpretation des Urzustandes folgend (§ 40), können wir sagen, daß ihr Zusammenleben von Gerechtigkeitsgrundsätzen reguliert wird, die alle anerkennen, weil sie in Absehung von persönlichen Interessen und besonderen Lebensumständen ihrem gemeinsamen Selbstverständnis als moralische Personen am besten entsprechen (§ 78, 560).

Die Entwicklung eines von den Rawlsschen Grundsätzen angeleiteten Gerechtigkeitssinns mit den zugehörigen moralischen Gefühlen und affektiven Einstellungen entspräche dann genau dem, was die Beteiligten ihrem normativen Selbstverständnis gemäß für gut und richtig halten. Wenn es zutrifft, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairneß sich (bei geeigneten Zusatzannahmen) aus dem Begriff freier und gleicher Personen deduktiv herleiten lassen, dann müssen Gesellschaftsmitglieder die Verwirklichung dieser Grundsätze genau in dem Maße als erstrebenswert betrachten, in dem sie sich und einander als solche Personen ansehen; und wenn es für sie ein Wert an sich ist, ihrem normativen Selbstbild gerecht zu werden, dann ist es für sie auch um seiner selbst willen erstrebenswert, diese Grundsätze zu verwirklichen, denn nur so können sie zum Ausdruck bringen und realisieren, was sie ihrem normativen Selbstverständnis nach sind und sein wollen (560 und § 86, 620). Zwischen dem Guten und dem Gerechten besteht in diesem Punkt die für die Stabilität der Gerechtigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft notwendige Kongruenz (560 f.). Unter dieser Voraussetzung müssen niemandem die zum Gerechtigkeitssinn gehörigen moralischen Überzeugungen und Einstellungen ‚aufgezwungen‘ werden, und wir haben es auch nicht mit psychischen Zwangsmechanismen zu tun, die einer ra-

tionalen Überprüfung nicht standhielten oder durch kritisches Nachdenken in ihrer Wirksamkeit geschwächt würden (558 f.).

Die Herleitung der beiden Rawlsschen Grundsätze mit Hilfe des Urzustandes garantiert jedoch nicht nur, daß die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft autonom handeln, wenn sie ihrem Gerechtigkeitsinn folgen. Sie gewährleistet außerdem, daß es sich um ‚objektive‘ Grundsätze in folgendem Sinne handelt: alle Beteiligten können sie unangesehen ihrer divergierenden Interessen aus den gleichen guten Gründen rationalerweise anerkennen. Der durch den Schleier der Unwissenheit bewirkte Ausschluß aller Informationen über persönliche Präferenzen und Lebensumstände schließt es aus, daß sich die Parteien im Urzustand bei der Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen an partikularen Einzel- oder Gruppeninteressen orientieren. Im Urzustand werden die zur Wahl stehenden Grundsätze nicht unter dem Gesichtspunkt persönlicher Vorteile beurteilt, sondern von einem unpersönlichen Standpunkt aus, den alle Beteiligten unangesehen ihrer besonderen Interessenlagen teilen können und den sie – wenn unter ihnen Einigkeit über die Prämissen des Urzustandes besteht – auch wirklich teilen, weil er ihrem Selbstverständnis als freie und gleiche moralische Personen entspricht (560 f.). Die Herleitung der Rawlsschen Grundsätze mit Hilfe des Urzustandes garantiert so, daß Personen, wenn sie ihrem Gerechtigkeitsinn folgen, sowohl autonom als auch in Übereinstimmung mit ‚objektiven‘ Grundsätzen handeln, die alle Beteiligten unter fairen Bedingungen aus den gleichen Gründen rationalerweise anerkennen können.

Die durch die vertragstheoretische Konstruktion des Urzustandes begründete Einheit von Autonomie und Objektivität ist aus der Perspektive der einzelnen Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft wünschenswert. *Erstens* haben alle ein Interesse daran, ihrem normativen Selbstbild als freie und gleiche moralische Personen gerecht zu werden; autonomes Handeln ist für sie ein um seiner selbst willen erstrebenswertes Gut. *Zweitens* haben alle ein Interesse daran, bei grundlegenden Fragen der Gerechtigkeit auf Grundsätze und Institutionen zurückgreifen zu können, über die ein allgemeiner und begründeter Konsens möglich ist und die insofern objektive Grundsätze sind; denn die Möglichkeit eines rationalen Konsenses bietet allen eine gemeinsame Basis zur kooperativen und effizienten Beilegung von Meinungsverschiedenheiten und zum Ausgleich von Interessengegensätzen, wie sie bei der institutionellen und

rechtlichen Ausgestaltung einer wohlgeordneten Gesellschaft notwendigerweise auftreten. Da im Grundlegenden eine begründete Übereinstimmung besteht oder möglich erscheint, können alle auf den guten Willen und die Bereitschaft der anderen rechnen, Konflikte in fairer Weise und in Übereinstimmung mit anerkannten Gerechtigkeitsgrundsätzen zu lösen. Die Gewißheit autonom und in Übereinstimmung mit den Gerechtigkeitsüberzeugungen anderer leben zu können, läßt so unter den Mitglieder einer Gesellschaft Bande bürgerlicher Freundschaft entstehen und bestärkt sie darin, einander auch dann, wenn Gegensätze bestehen, mit Achtung und Wohlwollen gegenüberzutreten (562). Dies führt uns zur Rawlsschen Idee der Gesellschaft als einer „sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ (§ 79).

12.5 Das Gut der sozialen Gemeinschaft

Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ist eine in ihren Grundzügen individualistische Gerechtigkeitskonzeption. Ihre Grundsätze und deren Begründungen wenden sich an die Mitglieder demokratischer Gesellschaften als Einzelpersonen, denen sie individuelle moralische Ansprüche, Rechte und Pflichten zusprechen. Dasselbe gilt für die ‚schwache‘ Theorie des Guten, die Rawls in Kapitel 8 der *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelt und die zu den Grundelementen seiner Gerechtigkeitskonzeption gehört (vgl. Kerstings Beitrag). Das Gute ist das für den einzelnen im Lichte eines vernünftigen Lebensplanes rationalerweise Erstrebenswerte (vgl. § 63), so daß auch hier Individuen und nicht soziale Gemeinschaften oder Gruppen den letzten Bezugspunkt der Theorie und ihrer Begründung bilden. So stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der sozialen Werte des Zusammenlebens und gemeinsamen Tätigseins in Gemeinschaften wie Familien, Freundeskreisen und religiösen oder kulturellen Vereinigungen.

Rawls erläutert ihre Bedeutung durch die Gegenüberstellung der wohlgeordneten Gesellschaft der Gerechtigkeit als Fairneß mit einer, wie er es nennt, ‚privaten Gesellschaft‘ (§ 79, 566 f.). Eine private Gesellschaft ist eine ausschließlich auf Vorteilserwägungen gegründete Vereinigung von Menschen, die nur deshalb und nur insoweit zusammenarbeiten, wie dies für die Verfolgung ihrer privaten Ziele von Nutzen ist. Sie haben weder gemeinsame Ziele, noch betrachten sie

(gerechte) soziale Kooperation als einen Wert an sich. Rawls' private Gesellschaft entspricht dem, was Hegel in seiner Kritik an den vertragstheoretischen Gesellschaftskonstruktionen des 17. und 18. Jahrhunderts den „Not- und Verstandesstaat“ genannt hat (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820, § 183); ihre Mitglieder kooperieren nicht aufgrund gemeinsamer Ziele und geteilter Wertvorstellungen, sondern nur, weil sie einsehen, daß sie anders ihre privaten Ziele nicht erreichen könnten (566).

Rawls' wohlgeordnete Gesellschaft ist demgegenüber eine soziale Gemeinschaft, die sich durch zwei Merkmale von einer privaten Gesellschaft unterscheidet. *Erstens* verfolgen ihre Mitglieder mindestens ein gemeinsames Ziel, das sie nur zusammen erreichen können, nämlich die Einrichtung und Aufrechterhaltung gerechter Institutionen. *Zweitens* betrachten sie gerechte soziale Kooperation als einen Wert an sich, den es auch unabhängig von individuellen Vorteilserwägungen zu verwirklichen gilt (572). Beide Merkmale ergeben sich daraus, daß die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft moralische Personen sind, die nicht nur ihre eigenen Lebenspläne verfolgen, sondern auch einen Gerechtigkeitsinn haben, der die Bereitschaft zu gerechtem Handeln um seiner selbst willen und zur Unterstützung gerechter Institutionen einschließt. Die wohlgeordnete Gesellschaft der Gerechtigkeit als Fairneß ist aber nicht nur selbst eine soziale Gemeinschaft; sie schafft auch die institutionellen Voraussetzungen für das Entstehen und Fortbestehen einer Vielzahl anderer sozialer Gemeinschaften, deren Mitglieder auf der Basis geteilter Überzeugungen und Wertvorstellungen gemeinsame Ziele verfolgen. Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist, wie es bei Rawls heißt, eine „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ (572 f.).

Die Bedeutung kollektiver Ziele und geteilter Wertvorstellungen für das menschliche Wohlergehen ergibt sich bei Rawls aus einem zur ‚schwachen‘ Theorie des Guten gehörigen Aristotelischen Grundsatz und seinen Implikationen (§ 65). Dieser Grundsatz besagt, daß Menschen sich an der Ausbildung und Ausübung ihrer Anlagen und Fähigkeiten erfreuen, und zwar umso stärker, je komplexer und fortentwickelter diese sind (§ 63, 452 f. und § 65, 464 f.). Bei der Wahl zwischen alternativen Lebensplänen ziehen rationale Personen nach dem Aristotelischen Grundsatz stets umfassendere gegenüber eingeschränkteren Lebensplänen vor, weil jene bessere Möglichkeiten zur Entwicklung und Ausübung der eigenen Fähigkeiten bieten als diese (452 f.). Ein Begleitsatz

zum Aristotelischen Grundsatz (Rawls spricht von einer „Begleitwirkung“, 466) besagt, daß Menschen sich nicht nur an der Entwicklung und Ausübung ihrer eigenen Fähigkeiten erfreuen, sondern auch an der anderer Personen, die sie für das, was sie können, bewundern mögen und denen sie gegebenenfalls nachstreben (466, § 71, 512, § 79, 568). Dem Begleitsatz zufolge ist nicht nur die Entwicklung und Ausübung eigener Anlagen und Fähigkeiten für den einzelnen ein Gut, sondern auch deren Entwicklung und Ausübung bei anderen.

Solange wir uns das für den Menschen Gute im Sinne der Konzeption einer privaten Gesellschaft als etwas vorstellen, das sich ausschließlich auf das persönliche Wohlergehen einzelner bezieht, sind die Möglichkeiten der menschlichen Selbstentfaltung offenbar eng begrenzt. Zum einen kann jeder einzelne in seinem Leben stets nur einen kleinen Ausschnitt aus der Gesamtheit seiner persönlichen Anlagen und Fähigkeiten verwirklichen; zum anderen müssen notwendigerweise alle diejenigen Fähigkeiten unentwickelt bleiben, die sich auf das Erreichen gemeinsamer Ziele beziehen und deren Ausübung nur im Zusammenspiel mit anderen möglich und sinnvoll ist. Erst die Kooperation mit anderen bietet die Voraussetzungen für eine umfassende Entwicklung der menschlichen Anlagen.

Rawls veranschaulicht dies anhand des Beispiels eines Orchesters (vgl. 569 Anm.). Auch wenn jedes Orchestermitglied aufgrund seiner natürlichen Begabungen bei einer entsprechenden Ausbildung und hinreichender Übung grundsätzlich in der Lage wäre, jedes Instrument zu spielen, müßte es sich doch realistischerweise darauf beschränken, ein Instrument (oder doch nur einige wenige) gründlich zu erlernen, um zu einer gewissen Perfektion des eigenen Spiels zu gelangen. Keine einzelne Person kann den Inbegriff ihrer musikalischen Möglichkeiten (geschweige denn der musikalischen Möglichkeiten aller Menschen) realisieren. Die Mitglieder eines Orchesters verwirklichen gemeinsam, was in jedem einzelnen von ihnen als Potential angelegt sein mag, was aber keiner von ihnen auf sich gestellt realisieren könnte.

Nun spielen die Mitglieder eines Orchesters nicht nur verschiedene Instrumente, sondern sie stimmen ihre verschiedenen Beiträge so aufeinander ab, daß diese zusammen ein harmonisches (oder jedenfalls musikalisch sinnvolles) Ganzes ergeben. Sie verwirklichen zusammen nicht nur einen abstrakten Inbegriff menschlicher Möglichkeiten, sondern zugleich auch ein kollektives Gut (z. B.

eine Symphonie), das keiner von ihnen für sich allein zustande bringen könnte, und an dem sich alle um seiner selbst willen erfreuen können.

Die Beteiligung an gemeinschaftlichen Tätigkeiten dieser Art kann in zweierlei Hinsicht für eine Person erstrebenswert sein: *erstens*, weil sie ein unmittelbares oder abgeleitetes Interesse an deren Ergebnis hat und weil dieses nur durch ihre Mithilfe zustande gebracht werden kann, und *zweitens*, weil das Zusammenspiel aller bei den Beteiligten komplexe kooperative Fähigkeiten voraussetzt, die nur zusammen mit anderen ausgeübt werden können und deren Entwicklung nach dem Aristotelischen Grundsatz um ihrer selbst willen Freude bereitet. Es ist etwas anderes, für sich allein Geige zu spielen oder sich an einem Konzert zu beteiligen. Und wenn wir annehmen, daß das Orchesterspiel über das Solospiel hinausgehende Fähigkeiten voraussetzt, ist es mit Blick auf den Aristotelischen Grundsatz *ceteris paribus* etwas Gutes für Personen (die nötige musikalische Begabung vorausgesetzt), sich z. B. am gemeinsamen Musizieren in einem Orchester zu beteiligen. Allgemein können wir sagen, daß Menschen ein durch den Aristotelischen Grundsatz und seine Implikationen begründetes rationales Interesse daran haben, als Mitglieder sozialer Gemeinschaften gemeinsam mit anderen kollektive Ziele zu verfolgen, denn nur so können sie ihre komplexen kooperativen Anlagen und Fähigkeiten entwickeln und ausüben.

Die Einsicht, daß die Zusammenarbeit bei der Verwirklichung gemeinsamer Ziele ein mit Blick auf die Entwicklung und Ausübung unserer vielfältigen Anlagen und Fähigkeiten um seiner selbst willen erstrebenswertes Gut ist, läßt sich direkt auf die gerechten Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft und auf den für ihr Bestehen notwendigen Gerechtigkeitssinn übertragen. Es gibt ein gemeinsames Ziel (die Einrichtung und Aufrechterhaltung gerechter Institutionen), das nur durch Kooperation zu erreichen ist, und es gibt eine Anlage, deren Entwicklung von den Beteiligten, insofern sie sich als moralische Personen verstehen, als ein Wert an sich betrachtet wird (den Gerechtigkeitssinn). Nach dem Aristotelischen Grundsatz ist die Ausübung der entwickelten Fähigkeit zum gerechten Handeln im sozialen Leben einer Gesellschaft – ganz so wie Aristoteles selbst es beschrieben hat – ein für alle Menschen erstrebenswertes, wenn auch nicht notwendigerweise höchstes Gut. Die Fähigkeit und Bereitschaft, gerecht zu handeln, ermöglicht soziale Gemeinschaft mit anderen und ist die Voraussetzung dafür, sich an der Lösung sozialer und politischer Probleme auf allen

Ebenen der sozialen Kooperation zu beteiligen und auf diese Weise die eigenen kooperativen Fähigkeiten und Tugenden umfassend zu entfalten.

Nun gilt für einzelne soziale Gemeinschaften wie Familien, Freundeskreise und religiöse oder kulturelle Vereinigungen offenkundig dasselbe wie für Einzelpersonen: keine von ihnen kann alle um ihrer selbst willen erstrebenswerten sozialen Werte verwirklichen und allen menschlichen Anlagen und Fähigkeiten Raum zur Entfaltung bieten. Dem Aristotelischen Grundsatz folgend, haben Menschen deshalb nicht nur ein rationales Interesse daran, einer sozialen Gemeinschaft anzugehören, sondern sie haben auch ein Interesse an der Koexistenz einer Pluralität solcher Gemeinschaften. Zum einen bietet ihnen die Zugehörigkeit zu mehreren Gemeinschaften umfassendere Möglichkeiten der Selbstentfaltung; zum anderen verwirklichen im Idealfall alle diese Gemeinschaften Dinge, die einander ergänzen und bereichern, weil sie zum Inbegriff erstrebenswerter menschlicher Güter gehören. Erinnern wir uns: Nach dem Begleitsatz des Aristotelischen Grundsatzes erfreuen wir uns auch an der Verwirklichung der anderen Menschen. Eine wohlgeordnete Gesellschaft, die Raum für eine Vielzahl verschiedenartiger sozialer Gemeinschaften bietet, realisiert deshalb ein für alle Beteiligten erstrebenswertes kollektives Gut (§ 86, 619 f.).

Ein Problem ergibt sich nun jedoch daraus, daß zwischen den kollektiven Zielen und Interessen verschiedener sozialer Gemeinschaften in der Regel ebenso wie zwischen den privaten Interessen von Individuen Gegensätze und Konflikte bestehen. Auch wenn wir annehmen, daß in allen Gemeinschaften Aspekte des für den Menschen Guten realisiert werden, die einander, wenn man vom Inbegriff der menschlichen Möglichkeiten ausgeht, ergänzen, müssen wir zumindest aus der Sicht des einzelnen mit Unvereinbarkeiten rechnen. Persönliche Präferenzen und Wertvorstellungen setzen, ebenso wie die stets begrenzten individuellen Handlungsmöglichkeiten, dem Wunsch zu partizipieren offenkundig Grenzen. Wer dem protestantischen Glauben anhängt, kann nicht zugleich an den in einer katholischen Gemeinde verwirklichten sozialen Werten teilhaben; und wer sich im Verein der Naturfreunde engagiert, hat womöglich weder Zeit noch Lust, dem örtlichen Schützenverein beizutreten. Hinzu kommt, daß zwischen verschiedenen Vereinigungen dieser Art Interessengegensätze über die gesellschaftliche Verteilung von Ressourcen bestehen mögen, so daß häufig der Erfolg der einen mit dem Mißerfolg der anderen verbunden sein wird. Wir müssen uns deshalb fragen, wie es möglich sein soll, an der Verwirklichung sozialer

Werte in Gemeinschaften zu partizipieren, denen wir nicht angehören und deren konkrete Ziele und Wertvorstellungen wir nicht teilen, wenn im Einzelfall klar ist, daß der Erfolg dieser Gemeinschaften auf Kosten derjenigen geht, denen wir als Mitglieder unmittelbar verbunden sind?

An den Erfolgen der Gemeinschaften, zu denen wir gehören, partizipieren wir in dem Maße, in dem wir ihre Ziele und die ihnen zugrundeliegenden Wertvorstellungen teilen und in dem wir dazu beitragen, diese Ziele zu erreichen. Die für die Verwirklichung gemeinschaftlicher Werte notwendige soziale Integration wird in einzelnen Gemeinschaften durch konkrete gemeinsame Ziele und Wertvorstellungen ermöglicht. Dies kann aber kein Modell dafür sein, wie die Mitglieder einer pluralistischen Gesellschaften an den in deren verschiedenen sozialen Gemeinschaften verwirklichten Werten partizipieren, denn diese Gemeinschaften unterscheiden sich eben durch ihre unterschiedlichen Zielsetzungen und Wertvorstellungen. Die zur umfassenden Verwirklichung des für den Menschen Guten im Sinne des Aristotelischen Grundsatzes notwendige soziale Integration muß alle sozialen Gemeinschaften einer pluralistischen Gesellschaft umfassen – oder wenigstens alle, denen rationale Vorstellungen des für den Menschen Guten zugrunde liegen – und kann deshalb nicht von konkreten gemeinsamen Zielen und Wertvorstellungen ausgehen.

An dieser Stelle wird die Bedeutung öffentlich anerkannter Gerechtigkeitsgrundsätze deutlich. Um an den sozialen Werten von Gemeinschaften zu partizipieren, denen wir nicht angehören, müssen wir das, was in diesen Gemeinschaften geschieht, als eine sinnvolle und wünschenswerte Verwirklichung menschlicher Anlagen und Fähigkeiten betrachten, und wir müssen diesen Gemeinschaften Erfolg wünschen. Dies aber bedeutet, daß wir bereit sein müssen, ihnen mindestens einen gerechten Anteil an den für ihren Erfolg notwendigen Gütern zukommen zu lassen. Wären wir dazu nicht bereit, so gäben wir damit zu erkennen, daß wir das, was die anderen tun, eben nicht als eine erstrebenswerte Ergänzung oder Bereicherung dessen betrachten, was wir selber tun. Umgekehrt gilt, daß wir anderen in ihren individuellen und gemeinschaftlichen Tätigkeiten mit Blick auf unsere eigenen Interessen nur insoweit vernünftigerweise Erfolg wünschen können, als sie bereit sind, sich ihrerseits mit einem gerechten Anteil an gemeinsamen Ressourcen zufriedenzugeben. Erst der Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft schafft die Voraussetzungen dafür, daß sie auch an den verwirklichten Werten sozialer

Gemeinschaften partizipieren können, denen sie selbst nicht zugehören und deren Ziele und Wertvorstellungen womöglich von ihren eigenen divergieren. Aus diesem Grund ist er eine notwendige Voraussetzung für die umfassende Verwirklichung des für den Menschen Guten im Sinne des Aristotelischen Grundsatzes (§ 86, 620).

12.6 Die psychischen Kosten der Ungerechtigkeit

Die in den letzten beiden Abschnitten vorgetragenen Überlegungen enthalten die Hauptargumente, die Rawls im neunten Kapitel für die Kongruenz des Guten und des Gerechten vorbringt. Sie zeigen, daß die Mitglieder einer von den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairneß wohlgeordneten Gesellschaft nicht nur in Übereinstimmung mit kategorischen moralischen Geboten handeln, sondern daß sie zugleich um ihrer selbst willen erstrebenswerte Güter realisieren resp. die Verwirklichung solcher Güter ermöglichen, wenn sie ihrem Gerechtigkeitssinn folgen. Ein Handeln in Übereinstimmung mit den im Urzustand gewählten Grundsätzen verwirklicht die Werte der Autonomie und der Objektivität, und es ist außerdem eine notwendige Voraussetzung für die umfassende Verwirklichung des für den Menschen Guten in einer Pluralität sozialer Gemeinschaften

Die Werte der Autonomie, der Objektivität und der sozialen Gemeinschaft sind jedoch nicht die einzigen Gründe für die Kongruenz des Guten und des Gerechten. Tatsächlich führen alle aus der Perspektive des einzelnen erwünschten empirischen Konsequenzen gerechten Handelns zu einer solchen Konvergenz. Ohne dies im einzelnen auszuführen, möchte ich zum Abschluß ein weiteres Argument vorstellen, dem in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zukommt. Es zeigt, daß es für rationale Personen mit der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn in der Regel unabhängig von den konkreten Gütern, um die es jeweils geht, auch dann rational ist, gerecht zu handeln, wenn sie dabei Nachteile für sich in Kauf nehmen müssen.

Wir haben im zweiten Abschnitt gesehen, daß gerechtes Handeln trotz seiner überwiegenden Vorteile für den einzelnen stets auch mit punktuellen Nachteilen verbunden ist. Um diese zu vermeiden, mag ihm eine Schwarzfahrerstrategie vorteilhaft erscheinen. Er könnte versuchen, von den gerechten Handlungen an-

derer zu profitieren (z. B. davon, daß sie ihre Versprechen einhalten), ohne selbst ebenfalls durchgängig gerecht zu handeln. Als Schwarzfahrer folgt er nur dann den Geboten der Gerechtigkeit, wenn dies auch in jeder konkreten Situation zu seinem Vorteil ist; in allen anderen Fällen ignoriert er sie.

Nun ist klar, daß die Bereitschaft des Schwarzfahrers zu ungerechten Regelverletzungen für ihn nur dann dauerhaft vorteilhaft sein kann, wenn sie seinen Mitmenschen verborgen bleibt. Wer etwa dafür bekannt ist, daß er nicht grundsätzlich bereit ist, sich an getroffene Vereinbarungen zu halten, wird auf Dauer nur noch schwer Kooperationspartner finden. So werden ihm viele Gelegenheiten zur vorteilhaften Zusammenarbeit mit anderen entgehen. Der Schwarzfahrer muß, wenn er langfristig erfolgreich sein will, sowohl seine ungerechten Handlungen als auch seine wahren Absichten vor anderen verbergen, insbesondere dürfen sie nichts von seiner Bereitschaft erfahren, sie gegebenenfalls zu übervorteilen. Der Zwang zur Geheimhaltung zwingt ihn zu einer peniblen Kontrolle seines Verhaltens und seiner Selbstdarstellung, so daß er auf Dauer alle Spontaneität und Ungezwungenheit verliert. Alle Beziehungen, die er zu seinem eigenen Vorteil mit anderen eingeht, stehen unter einem Vorbehalt und sind von der Entdeckung seiner mangelnden Bereitschaft zur fairen Gegenseitigkeit bedroht. In letzter Konsequenz geht ihm die Fähigkeit zur Gemeinschaft mit anderen vollständig verloren.

Alles dies sind spürbare persönliche Kosten des Zwanges zur Geheimhaltung, die ein prospektiver Schwarzfahrer in seinem praktischen Überlegen ebenso in Rechnung stellen muß wie die gelegentlichen Nachteile gerechten Handelns, von denen wir annehmen, daß sie von den Werten der Autonomie und Objektivität und von dem Wert des Gutes der sozialen Gemeinschaft überwogen werden. Mit Blick auf diese psychischen Kosten des Schwarzfahrens erscheint die Vermutung gerechtfertigt, daß es für rationale Personen mit Blick auf ihr eigenes Wohlergehen alles in allem vernünftiger ist, einen wirksamen Gerechtigkeitssinn zu entwickeln und trotz der damit verbundenen gelegentlichen Nachteile durchgängig in Übereinstimmung mit ihm zu handeln. Dies bestätigt die Annahme einer Kongruenz zwischen dem für den Menschen Guten und dem Gerechten und trägt zur Stabilität der Gerechtigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft bei.

Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls

Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* erhebt den systematischen Anspruch, für die Leitaufgabe jeder Gesellschaft, die Gerechtigkeit ihrer Institutionen, die heute angemessene Theorie zu entwickeln. Für die heutige Angemessenheit gibt es zwei Gruppen von Kriterien: die Anforderungen an eine (philosophische) Theorie und die von seiten der Gesellschaft. Unter Anerkennung von Minimalbedingungen der ersten Gruppe, namentlich der Widerspruchsfreiheit und der Aussage- oder Erklärungskraft, geht eine genuin politische Philosophie von der zweiten Gruppe aus. Die folgenden Überlegungen, systematische Nachbemerkenungen, nachdem die Kommentierungsarbeit geleistet ist, setzen bei der Globalisierung als einem Signum unserer Zeit an: Welche Bedingungen muß eine Gerechtigkeitstheorie erfüllen, die sich der Wirklichkeit der Globalisierung stellt?

Bei diesen Bedingungen sind zwei Gruppen zu unterscheiden. Zum einen drängen sich neue Themen, zum anderen drängt sich eine neue Art, die Themen zu diskutieren, auf. Bekanntlich findet die heutige Globalisierung in drei Dimensionen statt. Zunächst: Ohne daß die Menschheit zu einer homogenen Weltgemeinschaft verschmelzen müßte, spielen sich die Beziehungen, auch Verflechtungen, von Wirtschaft, Medien, Wissenschaft und Kultur längst in einem globalen Rahmen ab. Global ist weiterhin die Gesellschaftsform, die teilweise schon Träger der Vernetzungen ist, teilweise sich im Zuge der Vernetzungen mehr und mehr durchsetzt: die Verbindung einer wissenschaftlich-technischen

Zivilisation mit einer liberalen Demokratie. Global ist schließlich die Form, in der ein Großteil der Vernetzungen stattfindet: ein Recht, das die Einzelstaaten übersteigt und sich – vielleicht – zu einer internationalen Rechts-, eventuell sogar Staatsordnung hinneigen könnte. Angesichts dieser Globalisierungen liegen als neue Themen auf der Hand: die internationale Friedensforschung, der globale Umweltschutz, das Verhältnis von multinational agierenden Unternehmen und Politik, Fragen von Liberalisierung oder aber Protektionismus im Welthandel und die Gefahr einer kulturellen Homogenisierung, eventuell unter Hegemonie einiger weniger Kulturen. Diese Themen sollen hier nicht behandelt werden, wohl aber das andere Erfordernis der Globalisierung: daß sie einen nicht an gewisse Kulturen gebundenen, vielmehr interkulturellen und in seiner Interkulturalität universal gültigen Gerechtigkeitsdiskurs verlangt.

Eine erste Reaktion auf die Globalisierung besteht in Bescheidenheit. Angesichts der bisherigen Vielzahl von Kulturen fürchtet man den Ethnozentrismus-Vorwurf, der da sagt, wer für seine Rechts- und Staatskultur universale Gültigkeit beanspruche, erkläre seine Kultur für schlechthin überlegen und mute sie allen anderen Kulturen als Vorbild zu (und eine Nebenfolge wäre die genannte kulturelle Homogenisierung).

Dieser neuen Bescheidenheit folgt Rawls in seinem zweiten Werk, *Political Liberalism*. Während sich die *Theorie der Gerechtigkeit* außer auf die Kohärenztheorie auch auf die legitimatorisch weiterreichende Vertragstheorie beruft, tritt diese jetzt in den Hintergrund. Die einzige Stelle, an der Rawls auf sie noch eingeht, verringert ihren Anspruch; vertretbar sei die Vertragstheorie nur so weit, wie sie nicht auf Wahrheit abhebe, sondern sich mit „reasonableness“: mit Vernünftigkeit oder Plausibilität, begnüge (*PL*, 127; dt. 213). Statt mittels der Vertragstheorie universal gültige Grundsätze aufzustellen, genügt es jetzt, den normativen Gehalt zu explizieren, der in den Verfassungstexten und überlieferten Traditionen des demokratischen Rechtsstaates verankert ist. Rawls gibt sich mit einer Hermeneutik der bestehenden Demokratie zufrieden.

Wir befassen uns zunächst mit der neuartigen Hermeneutik des *Politischen Liberalismus* (13.1), gehen dann auf die *Theorie* zurück und überlegen uns jeweils unter der Perspektive der Globalisierung deren Elemente: das Überlegungsgleichgewicht (13.2), den Grundgedanken der Verteilungsgerechtigkeit (13.3) und die Vertragstheorie (13.4). Am Ende werfen wir einen Blick auf Rawls' Ver-

such, die in der heutigen Ethik vorherrschende Alternative – Theorien des Guten oder aber des Gerechten – zu überwinden (13.5).

13.1 Nur Hermeneutik der Demokratie?

So sinnvoll eine Hermeneutik der Demokratie ist, so wenig überzeugt der Verzicht auf jede kulturübergreifende Gültigkeit. Gegen den Verzicht spricht schon das Selbstverständnis des politischen Liberalismus bzw. des demokratischen Verfassungsstaates. Nicht insgesamt, wohl aber mit seinen Grundelementen, den Menschenrechten und der Demokratie, beansprucht er eine kulturübergreifende Gültigkeit. Bei Rorty (1988), der die Methode der Bescheidenheit noch nachdrücklicher als Rawls favorisiert, sie übrigens schon in dessen *Theorie* praktiziert sieht, deutet sich der größere Anspruch schon in einer Zweideutigkeit an. Einerseits begnügt er sich mit einem partikularen Standpunkt und sagt auf eine für Philosophen schon provokative Weise: „wir Amerikaner“ (101); und auf der anderen Seite erhebt er den höheren Anspruch: „wir Erben der Aufklärung“ (z. B. 92, 98). Von den zwei Stufen, die hier zutage treten, einer Grundstufe, die für alle Erben der Aufklärung, also auch etwa für Europäer gültig ist, und der konkreten des „american way of liberalism“, kann die erste Stufe von jeder Kultur, die sich dem Anspruch der Aufklärung stellt, übernommen werden. Und die politische Philosophie wirft die Frage auf, ob dieser Anspruch nicht sogar übernommen werden soll. Anders sieht es mit der zweiten Stufe aus. Wer sie fremden Kulturen zumutet, macht sich einer besonderen Art von Kulturimperialismus, eines Rechtskulturimperialismus, schuldig, den aber eine angemessene Philosophie nachdrücklich ablehnt.

Zu Recht geht *Political Liberalism* vom modernen Pluralismus der Grund- und Weltanschauungen (wörtlich: Lehren, „doctrines“) aus und schätzt ihn als das unvermeidliche Ergebnis der freien menschlichen Vernunft positiv ein (*PL*, 36 f.; dt. 106 f.). Aus dem Recht freier und gleicher Bürger auf „doctrinal autonomy“, auf eine Selbstbestimmung hinsichtlich derartiger Grundanschauungen, folgt zwar, daß das Gemeinwesen als ganzes auf eine wahre („true“) und zugleich umfassende („comprehensive“: *PL*, 40–43; dt. 111–117) Grundanschauung verzichtet. Dieser Verzicht ist aber nicht mit dem auf eine kulturübergreifende Theorie gleichbedeutend. Im übrigen zieht Rawls weder zu den Menschenrechten noch

zur Demokratie Alternativen in Erwägung, von denen er wegen ihrer Überlegenheit lernen wollte. Insofern bleibt die Selbstbescheidung rein verbal. Zur näheren Auseinandersetzung mit Rawls heben wir fünf Elemente von Rawls heraus (schon in Höffe 1996, Kap. 6.1): (1) die stillschweigende Annahme, der Pluralismus sei neuartig; (2) die Behauptung, die verschiedenen Grundanschauungen seien, obwohl für sich vernünftig, miteinander unverträglich; (3) die Nebenordnung von Philosophie und Religion; (4) die Annahme, im klassischen Liberalismus, darunter auch bei Kant, fehle der Verzicht auf eine umfassende Lehre; (5) die Annahme, erst der Verzicht auf eine umfassende Weltanschauung verhindere eine erdrückende staatliche Macht (*PL*, 37; dt. 107 f.).

1. Der heute im Westen vorherrschende Pluralismus ist zwar insofern neuartig, als er aus einem einmaligen historischen Ereignis, der konfessionellen Spaltung Europas, hervorgeht. Überbewerten darf man dieses Ereignis aber nicht; für die Aufklärung allein verantwortlich ist es nicht. Ohnehin ist die Aufklärung, verstanden als eine Aufgabe und Chance der Menschheit, kein einmaliges Ereignis. Innerhalb der westlichen Kultur finden wir sie schon in der griechischen Antike, dort in unterschiedlicher Weise von der Philosophie, den Sophisten, der griechischen Tragödie und der griechischen Geschichtsschreibung getragen. Und zumindest hinsichtlich Moral und Politik gibt es ein mit der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts vergleichbares Ergebnis. Namentlich bei Aristoteles kommen die einschlägigen Schriften, die *Nikomachische Ethik* und die *Politik*, ohne Theologie aus: in der Grundlegung von Moral (Prinzip Glück/Eudaimonie) und Politik (der Mensch als politisches Wesen), in der Handlungstheorie, in der Lehre der Tugenden und der der Institutionen sowie der Staatsformen. Und jener Verzicht auf Metaphysik, auf den Rawls seit 1985 Wert legt (vgl. schon den Titel „... not metaphysical“), wird, sofern man unter „Metaphysik“ die Theorie eines höchsten Seienden oder die einer jenseitigen intelligiblen Welt versteht, schon von Aristoteles praktiziert. (Zur Interpretation vgl. Höffe ³2008, Teil IV.)

Andererseits kennt man die Verbindung von Pluralismus und Toleranz schon in der Antike. Dabei sind nicht die Rufe nach Toleranz gemeint, die in der Wüste der Intoleranz verhallen, sondern eine herrschende Praxis: Das vorchristliche Rom erlaubt den besiegten Völkern, ihre eigenen Kulte auszuüben, sogar sie zu verbreiten. Überdies lebt schon vorher, im Reich Alexanders, eine Fülle von Religionen und Konfessionen im wesentlichen friedlich nebeneinander. Als US-

Amerikaner kann Rorty (1988, 90) stolz darauf sein, daß einer der Gründungsväter seiner politischen Kultur, Thomas Jefferson, die Probleme hinsichtlich Dreifaltigkeit und Transsubstantiation für politisch irrelevant hält. Diese Ansicht ist aber weder einmalig noch an eine postkonventionelle Aufklärung gebunden. Außerdem darf man nicht jenen religionsunabhängigen Pluralismus übersehen, die Vielfalt von Lebensformen, die etwa Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (I 2) erörtert und die als (a) Genußleben, als (b) politisches, (c) theoretisches und (d) kaufmännisches Leben innerhalb einer Gesellschaft ohne Schwierigkeit neben- und miteinander bestehen können.

2. Anders als Rawls annimmt, ergeben sich die Schwierigkeiten des modernen Pluralismus nicht aus dem Konflikt umfassender Weltanschauungen als solcher, sondern erst aus einem Zusatzfaktor, der Verquickung des Rechts- und Staatswesens mit der Religion. Diese Verschränkung ist aber weder vom Begriff des Rechts noch von der Religion her nötig. Nach dem neutestamentlichen Prinzip „gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Matthäus 22,21 u. ö.) kann sich die Religion nämlich aus den Rechts- und Staatsdingen heraushalten. In der Regel versteht man die Gegenbewegung zur Verschränkung als Modernisierung und Säkularisierung. Den Vorgang der „Entschränkung“ gibt es aber schon vor der Moderne. Und vor allem läßt eine Rechtsordnung, die sich auf ihr Wesen besinnt, die Verschränkung erst gar nicht entstehen. Statt einer Säkularisierung findet also eine Klärung und Reinigung statt: die Rechtsordnung macht sich von dem Übergriff in einen fremden Bereich, von einer Rechtsanmaßung und einer Religionsanmaßung, frei.

3. Merkwürdigerweise versteht Rawls sowohl die Philosophie als auch die Religion als umfassende Lehren. Damit kommt er zwar Rortys (1988) These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie entgegen. Seine diesbezügliche Nebenordnung von Religion und Philosophie übergeht aber den Umstand, daß von den für Religionen wesentlichen Elementen – etwa Offenbarung, Kult, Heil oder Erlösung, auch der Entwurf eines vollkommenen Lebens – in der Philosophie bestenfalls ein Teil eine Rolle spielt und daß sich dann die Rolle ändert. Wenn man den orthodoxen Marxismus beiseite läßt, weil er als Religionsersatz auftrat und gewiß nicht koexistenzfreundlich war, so gilt, daß die Philosophie, wenn sie sich beispielsweise der Offenbarung zuwendet, dies wie etwa bei Fichte als „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792) geschieht, mithin als Re-

flexion auf die Möglichkeit und nicht als ein geschichtliches Ereignis, als die Offenbarung selbst.

Sofern die Philosophie nicht die philosophische Existenz als solche rühmt, spielt sie keine existentielle, sondern eine die Existenzformen reflektierende Rolle. Die Philosophie von Recht und Staat pflegt Elemente wie Offenbarung, Heil und Erlösung sogar auszuschließen. Statt dessen befaßt sie sich mit einem den monotheistischen Hochreligionen lange Zeit fremden Thema, mit der aus der Pluralität resultierenden Aufgabe einer rechtsförmigen („politischen“) und für das Gemeinwesen auch lediglich rechtsförmigen Koexistenz von Religionen und Konfessionen. Gegen deren religiöse Koexistenz verhält sich das Gemeinwesen aber indifferent; die Frage, ob die Konfessionen und Religionen sich für interkonfessionelle oder gar interreligiöse Gespräche öffnen oder aber sich ihnen verschließen, bleibt den Religionen und Konfessionen überlassen.

4. Seit ihren Anfängen vertritt die politische Philosophie insofern eine nicht-umfassende Lehre, als sie die letzten Grundlagen eines Gemeinwesens nicht von einer Religion her bestimmt. Angefangen mit Platon und Aristoteles und für die Neuzeit mit Hobbes, wendet sie sich zwar auch religiösen Angelegenheiten zu. An entsprechender Stelle bilden diese aber den Gegenstand der Überlegungen und nicht ihr Fundament; denn dieses liegt schon immer in der allgemeins menschlichen Vernunft. Dabei pflegt die Philosophie schon seit altersher jene Strategie der Vermeidung, die wir etwa im Fall der Ontologie vom Ockhamschen Ökonomieprinzip kennen. Auch gibt sie sich mit möglichst wenigen Prinzipien zufrieden, wiewohl das Möglichst-Wenig bei den verschiedenen Philosophen unterschiedlich ausfällt.

Der Philosoph, mit dem sich Rawls in der *Theorie* besonders verbunden fühlt, Kant, läßt sich im Sinne der Vermeidungsstrategie in der politischen Philosophie zusätzlich zum selbstverständlichen Verzicht auf eine religiöse Fundierung noch auf einen zweiten Verzicht ein. Deutlich genug klammert er viele moralische Fragen aus der Rechts- und Staatsethik als für sie nicht einschlägig aus, um sie dort, wo sie hingehören, in einer personalen Ethik („Tugendlehre“), doch zu behandeln. Bei allen vier Gesichtspunkten, in denen sich Rawls von Kant unterscheiden will (*PL*, 99–101; dt. 180–183), läßt sich durchbuchstabieren, daß nicht der große Gegensatz von Kants umfassendem Liberalismus zu Rawls' nur politischem Liberalismus vorliegt, sondern ein weit subtilerer Unterschied. Beispiels-

weise enthält zwar Kants Moralphilosophie als ganze eine umfassende Lehre für das gesamte Leben, aber die hier einschlägige Rechts- und Staatsmoral tut es nicht.

5. Weil Rawls religiöse und philosophische Grundanschauungen auf eine Stufe stellt, muß er im *Politischen Liberalismus* die Philosophie von der Suche nach der wahren Grundanschauung („true doctrine“) entpflichten. Wer dagegen die Philosophie einer anderen, sogar höheren, aber lediglich gesellschafts- und wissenschaftstheoretisch, nicht auch religionstheoretisch höheren Stufe zuordnet, kann auf diesen Verzicht verzichten. Wo er die einschlägigen Ansprüche gar nicht erhebt, praktiziert er den Verzicht von vornherein und verhält sich, da er von sich aus weder eine Offenbarung noch ein Heil, noch ein vollkommenes Leben anbietet (es sei denn eines, das wie die Aristotelische Theoria mit religiösen Lebensvorstellungen nicht ernsthaft konkurriert), beispielsweise im Streit der Religionen bzw. Weltanschauungen nicht als Partei. Er übernimmt die Rolle eines Richters im Kantischen Verständnis von Kritik, überlegt, wie eine Gesellschaft trotz konkurrierender Weltanschauungen zu gemeinsamen Prinzipien gelangt, und bestimmt von den Prinzipien aus für die Weltanschauungen beides, sowohl einen Freiraum als auch dessen Grenze. Die Bedingungen, die eine derart judikative Kritik gewinnt, ermöglichen nicht nur die Koexistenz, auf die Rawls abhebt, die von Religionen und Weltanschauungen, sondern auch jene, die bei Rawls in den Hintergrund tritt, die einer Pluralität von Individuen und Gruppen. Weil die Bedingungen für jede Art von Individuen und Gruppen gültig sein müssen, werden sie dem von der Globalisierung gestellten Anspruch gerecht: sie sind eo ipso kulturübergreifend gültig.

Unstrittig ist, daß es die von Rawls geforderte Abstinenz von epistemischen, metaphysischen und moralischen Annahmen – in den angedeuteten Grenzen – braucht. Strittig ist erst die Frage, warum es sie braucht: um eine konfliktrichtige Konkurrenz umfassender Weltanschauungen zu überwinden oder weil die Vernunft, sofern es um die Grundordnung einer zwangsbefugten Gesellschaft geht, weil die Rechtsvernunft von vornherein gegen die Konkurrenz indifferent ist. Die zweite, sowohl überzeugendere, als auch „theoretisch elegantere“, weil einfachere Option, geht nicht von einem historischen Faktum, dem Pluralismus von Weltanschauungen, auch nicht von einem bewerteten Faktum, dem vernünftigen Pluralismus, aus, vielmehr von der Legitimationsaufgabe, den Zwangsbefugnissen eines Gemeinwesens. Diese sind nur dann legitim, wenn

sie sich der genannten Indifferenz befleißigen. Zuständig ist der die Zwangsbefugnisse rechtfertigende Gebrauch der Vernunft, kurz: eine Rechtsvernunft, die von vornherein keine umfassende, sondern lediglich eine auf ihre Aufgabe bezogene und dann universal gültige Lehre sucht. Diese Legitimationsstrategie hat einen willkommenen Nebeneffekt: Weil man sich von vornherein nicht an bestimmte Kulturen wendet, wird das Ergebnis dem Grunderfordernis der Globalisierung, der interkulturellen Gültigkeit, gerecht.

13.2 Gerechtigkeit als Erbe der Menschheit

Kehren wir nach diesem Blick auf *Political Liberalism* zur *Theorie* zurück: Die Bescheidenheit, die die Philosophie generell angenommen hat, pflegt sie auch in Fragen von Moral und Politik. In diesem Sinne sucht Rawls unter Verzicht auf die beiden anspruchsvolleren Ziele, eine cartesische Letztbegründung und die naturalistische Reduktion der Gerechtigkeit auf nichtmoralische Begriffe, letztlich lediglich ein Überlegungsgleichgewicht: Wohlüberlegte Gerechtigkeitsurteile sollen in einen widerspruchsfreien, kohärenten Zusammenhang gebracht werden. Außer dem Überlegungsgleichgewicht spielt aber auch die Vertragstheorie eine Rolle, die wiederum, wenn man sie rigoros durchführt, der cartesischen Letztbegründung zumindest nahekommt.

Manche Philosophen halten die Kohärenztheoretische Wahrheitstheorie für neu; Rawls dürfte von Quine (1951) beeinflusst sein, von dessen Annahme eines Netzes von untereinander zusammenhängender Aussagen. In Wahrheit kennen wir zumindest den Ausgangs- und Bezugspunkt der Methode schon von Aristoteles, dort als topisches Verfahren: Man gehe von *endoxa* aus, das heißt allgemein anerkannten Aussagen. Allerdings nimmt Rawls eine Neubewertung vor. Während Aristoteles die Topik für eine zweitbeste Methode hält, da er den strengen Beweis (*apodeixis*) eindeutig vorzieht, relativiert Rawls sein zum Beweis äquivalentes Element, die Vertragstheorie, indem er sie in das Überlegungsgleichgewicht als die umfassende und entscheidende Methode einbindet. Auch unter Bedingungen der Globalisierung bleibt das Kohärenztheoretische Ziel vertretbar. Der Ausgangs- und Bezugspunkt, die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile, müssen allerdings schon über ein relativ hohes Maß an Kohärenz verfügen und dürfen trotzdem keiner partikularen Gerechtigkeitskultur verhaftet sein. Noch

deutlicher als in der *Theorie* bindet sich Rawls im *Politischen Liberalismus* an eine gewisse politische Kultur: an die freiheitliche Demokratie des Westens, zumal an ihre nordamerikanische Ausprägung, und erweist damit sein Denken als historisch gesehen rückwärtsgewendet: Es bringt eine längst anerkannte Rechts- und Politikkultur, die Verbindung von religiöser Toleranz mit demokratischer Selbstregierung und dem Verbot der Sklaverei auf den Begriff. Hier erweist sich Rawls' Theorie als Eule der Minerva gegenüber der im eigenen Kulturraum längst anerkannten freiheitlichen Demokratie.

Eine stärker zukunftsgerichtete Theorie löst sich von dieser Bindung und stellt sich – durchaus unter Anerkennung des methodischen Zieles „Überlegungsgleichgewicht“ – der neuen Herausforderung, der Globalisierung. Ihre Wege treffen nämlich im Weltmaßstab unterschiedliche Gerechtigkeitskulturen aufeinander, aufgrund der Migrationsbewegungen sogar schon mehr und mehr innerhalb eines Staates. Schon deshalb darf sich eine Gerechtigkeits-theorie an keine Einzelkultur binden; es bedarf eines universalistischen oder interkulturellen Gerechtigkeitsdiskurses.

Obwohl bei Rawls die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile eine so wichtige Rolle spielen, hält er sich mit inhaltlichen Aussagen eigentümlicherweise zurück. Für sie gibt es jedoch zwei Kandidaten. Der eine, spezifischere Kandidat für wohlüberlegte Gerechtigkeitsurteile ist die Verbindung von religiöser Toleranz (Glaubens- und Gewissensfreiheit) mit der Ablehnung der Sklaverei, was im Rahmen des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes eine besondere Rolle spielt (vgl. §§ 32–35). Der andere, generellere Kandidat, gewonnen durch Abstraktion vom ersten Kandidaten, ist die wechselseitige Anerkennung als freier und gleicher Personen. Beide Kandidaten überzeugen zwar für die Rechts- und Gerechtigkeitskultur des Westens, insbesondere seine Neuzeit; für einige andere Kulturen sind sie zumindest unmittelbar nicht plausibel.

Ein ethischer Relativismus pflegt diese Situation in einen grundsätzlichen Zweifel an einer universalistischen oder interkulturellen Gerechtigkeits-theorie zu extrapolieren. Die früher etwa von Max Weber (1917, 503–508) und Hans Kelsen (²1960, 366 und 403 f.) vertretene Position wird heute von einigen Kommunitaristen, beispielsweise von MacIntyre, eingenommen. Wie im einschlägigen Werk (1988) schon eine der beiden Titelfragen besagt – „Whose Justice?“ –, bestreitet MacIntyre die Möglichkeit universaler Gerechtigkeitsgrundsätze. Auch Rorty (1983) zieht selbst für die Menschenrechte eine

übergeschichtliche und überkulturelle Gültigkeit (ähnlich MacIntyre ²1985, Kap. 6) in Zweifel.

Soweit sich der Relativismus auf die geschichtliche Wirklichkeit beruft, erliegt er einer perspektivischen Täuschung. Er unterscheidet nämlich nicht die relativ speziellen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit von einem generelleren, nicht bloß verteilungsorientierten Gerechtigkeitskern. Zum Kern gehört nun eine Reihe von Überzeugungen, die so gut wie alle uns bekannten Kulturen miteinander teilen; es gibt eine nicht bloß regional und epochal, sondern im Gegenteil universal gültige Gerechtigkeit. Schon in einem empirischen, nämlich sozialgeschichtlichen Sinn kann man hier von einem gemeinsamen Gerechtigkeitserbe der Menschheit sprechen. Eine Kohärenztheorie der Gerechtigkeit in Zeiten der Globalisierung greift genau auf diese von der gesamten Menschheit geteilte, insofern universale Gerechtigkeit zurück.

Die Grundlage des globalen Gerechtigkeitserbes dürften zwei anthropologische Faktoren bilden. Auf der einen Seite, der Herausforderung, sind es etwa die Hilfsbedürftigkeit des Neugeborenen, die räumlich begrenzte Erde und die Knappheit der von ihr zur Verfügung gestellten Güter sowie ein Kampf um gegenseitige Anerkennung, die zusammen mit der Handlungsfreiheit des Menschen sowohl zu einem Interesse an Kooperation als auch der Gefahr von Konkurrenz und Konflikt führen. Auf der anderen Seite, der Antwort, ermöglicht die gemeinsame Sprach- und Vernunftbegabung eine zumindest im Kern gemeinsame Lösung. Eine nicht nur kohärenztheoretische, sondern legitimatorisch anspruchsvollere Gerechtigkeitstheorie würde übrigens hier ansetzen, das Gerechtigkeitserbe der Menschheit nicht als schlichte Tatsache behandeln, sondern es aus den beiden genannten Seiten einer Sozialanthropologie heraus entwickeln.

Bleibt man zunächst bei der Tatsache, so sieht man die von der gesamten Menschheit geteilte Gerechtigkeit mit dem Gebot der Unparteilichkeit beginnen oder, positiv formuliert, mit dem Gleichheitsgebot („Gleiche Fälle sind gleich zu behandeln“). Beiden Geboten dienen Grundsätze der Verfahrensgerechtigkeit, die sich ebenfalls in allen Kulturen wiederfinden, etwa die Regel „Der eine teilt, der andere wählt“ oder für Streitfälle das Gebot, auch die andere Seite zu hören, und das Verbot, Richter in eigener Sache zu sein. Generell anerkannt ist auch der Gedanke der Wechselseitigkeit oder Reziprozität, der sich in der Goldenen Regel niederschlägt („Was du nicht

willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu“) und in der Forderung nach einer Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben, der Tauschgerechtigkeit. Diese findet keineswegs nur in Wirtschaftsbeziehungen Anwendung. Als gegenseitiges Nehmen und Geben hat auch die wechselseitige Anerkennung Tauschcharakter.

An die Tauschgerechtigkeit schließt sich eine weitere Gemeinsamkeit an, der Gedanke ausgleichender („korrekativer“) Gerechtigkeit, der für Schaden oder Unrecht, die zugefügt werden, einen Ausgleich verlangt. Die entsprechende Kompensation oder aber Wiedergutmachung ist nicht etwa im Sinne eines *ius talionis* geschuldet („Aug' um Aug', Zahn um Zahn“), wohl aber verlangt ein größeres Maß an Schaden oder Unrecht einen entsprechend größeren Ausgleich. Nicht zuletzt stößt man beim Vergleich des Strafrechts verschiedener Kulturen auf Gemeinsamkeiten, namentlich auf die Anerkennung von Rechtsgütern wie Leib und Leben, Eigentum und guter Name („Ehre“).

Von diesem Menschheitserbe aus erscheint der eine Ausgangspunkt von Rawls, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, als bloß partikular gültig. Und gegen sogenannte Fundamentalisten sind derartige Freiheiten als unverzichtbare Gerechtigkeitselemente erst auszuweisen. Daraus folgt zwar nicht, diese Freiheiten hätten in Gerechtigkeitsgrundsätzen keinen Platz, vielmehr können sie nicht schon als Ausgangspunkt dienen, sondern sind erst zu begründen. Nun ist Rawls' anderer Ausgangspunkt, die wechselseitige Anerkennung als gleicher Personen, elementarer; die genannten Freiheiten lassen sich nämlich daraus gewinnen. Auch klingen Elemente des Menschheitserbes an, zumindest der Gedanke der Wechselseitigkeit, vielleicht auch der der Tauschgerechtigkeit. Die Elemente klingen aber erst an; daß der Gedanke der Wechselseitigkeit zur allseitigen Anerkennung als freier und gleicher Personen führt, wäre noch auszuweisen.

Kurz: Selbst im Hinblick auf Rawls' eigenes methodisches Ziel, die Kohärenz wohlüberlegter Gerechtigkeitsurteile, vermißt man eine erste, grundlegendere Argumentation. Diese müßte bei global oder interkulturell unstrittigen Gerechtigkeitsüberzeugungen ansetzen und von ihnen aus substantielle Gerechtigkeitsgrundsätze zu rechtfertigen suchen.

13.3 Statt Verteilung: ein transzendentaler Tausch

Aus dem – normativen – Gedanken der Wechselseitigkeit allein ergeben sich noch keine Gerechtigkeitsgrundsätze. Um den zum Sein-Sollens-Fehlschluß komplementären, normativistischen Fehler zu vermeiden, bedarf es, wie Rawls zu Recht sieht, Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit. Man kann sie vorläufig in zwei Elementen, die sich unschwer in der Globalisierung wiederfinden, zusammenfassen: im Interesse an Kooperation und in der Gefahr von Konflikt und Konkurrenz. Wenn Rawls die nähere Aufgabe als gesellschaftliche Grundgüter anspricht, so hebt er einen Gesichtspunkt heraus, der in der Globalisierung noch an Gewicht zugenommen hat: daß die Menschen höchst unterschiedliche Lebenspläne verfolgen und trotzdem gemeinsame Interessen, nämlich gemeinsame Vorbedingungen für die Lebenspläne, haben.

Der einheitliche Titel verdeckt allerdings einen entscheidenden Unterschied. Ein Teil der gesellschaftlichen Grundgüter entsteht aus der Zusammenarbeit, aus einer positiven Kooperation, der andere Teil dagegen nicht, und dieser Teil, die Rechte und Freiheiten, verdient sogar – wie Rawls zu Recht annimmt – den Vorrang. Das Recht auf Leib und Leben verdankt sich keiner positiven, sondern einer negativen Leistung, nicht einer Zusammenarbeit, sondern dem Verzicht auf Gewalt. Die Gemeinsamkeit, die gleichwohl vorliegt, besteht in der Wechselseitigkeit – die Integrität von Leib und Leben wird nur durch wechselseitigen Gewaltverzicht gesichert –, der Unterschied in deren Art. Im einen Fall liegt eine Leistung, im anderen ein Verzicht vor, dort also eine positive, hier eine negative Wechselseitigkeit. Um den Begriff der Kooperation zu bewahren, könnte man bei den Gewaltverzichten von einer negativen, bei der üblichen Kooperation dagegen von einer positiven Kooperation sprechen.

Der seither klassische Text abendländischer Gerechtigkeitsdebatte, das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik*, unterscheidet die Tauschgerechtigkeit (kommutative Gerechtigkeit) von der Verteilungsgerechtigkeit (distributiven Gerechtigkeit) und der ausgleichenden (korrektiven) Gerechtigkeit. Rawls ordnet seine Gerechtigkeitslehre wie selbstverständlich der Verteilungsgerechtigkeit zu; die Gesellschaft sei nämlich ein System, das die entscheidende Sache, die Grundgüter, an alle Mitglieder verteilt. Zumindest beim Gegenstand des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes ist Skepsis geboten. Rechte und Freiheiten entstehen nämlich durch Gewaltverzichte, die wiederum nicht

verteilt, sondern primär in Wechselseitigkeit vorgenommen werden. Aufgrund einer wechselseitigen Einschränkung ihrer Handlungsfreiheit gewähren sich die Rechtsgenossen gegenseitig grundlegende Rechte. So entsteht mein Recht auf Leib und Leben durch den Verzicht der anderen, aller anderen, Hand an mich zu legen. Und die (negative) Religionsfreiheit verdankt sich dem Verzicht, in die Religionsausübung anderer einzugreifen. Nur sekundär, zum Zweck, nicht von privater Durchsetzungsmacht abzuhängen, werden die Rechte und Freiheiten den öffentlichen Gewalten überantwortet. Allenfalls hier kann man von einer Verteilungsaufgabe sprechen; sie bleibt aber von nachgeordnetem Gewicht. Von seiten der öffentlichen Gewalten werden Rechte und Freiheiten nicht gewährt, sondern lediglich gewährleistet. Nun liegt das Grundmuster der Wechselseitigkeit unter Gleichen im Tausch, weshalb sich der Tausch als Alternative zur Verteilung aufdrängt (vgl. Höffe 1996, Kap. 9). Rawls selber sieht die letzte Grundlage seiner Fairneß-Konzeption in einer wechselseitigen Anerkennung als freier und gleicher Bürger (*PL*, 4–11; dt. 68–76). Aufgrund der Wechselseitigkeit hat diese Anerkennung aber keinen Verteilungs-, sondern einen Tauschcharakter.

Über seine Sachgemäßheit hinaus hat der Tauschgedanke noch einen argumentationsstrategischen Vorteil: Während die Verteilungsprinzipien bekanntermaßen umstritten sind und auch Rawls' Vorschlag, das Unterschiedsprinzip, nicht so unkontrovers wie sein Prinzip der größten gleichen Freiheit ist, gibt es über den Grundsatz der Tauschgerechtigkeit, die Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben, keinen Streit. Freilich darf man weder einen zu engen, nur ökonomischen, noch jenen zu „ungeduldigen“ Tauschbegriff haben, der Phasenverschiebungen im Tausch vernachlässigt. Bei einem hinreichend weiten Begriff erweist sich der Tausch als die weder maternalistische noch paternalistische, vielmehr geschwisterliche, das heißt aber auch demokratische Form der Zusammenarbeit. Ihre Grundlage bildet ein sowohl negativer als auch transzendentaler Tausch. Er ist negativ, weil man den Verzicht auf Gewaltausübung tauscht, und transzendental, weil er auf einer für alle Menschen unverzichtbaren Ebene stattfindet. Der wechselseitige Verzicht ist die „condition of agency“: die Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfreiheit. Dieses Argument legitimiert den nicht nur bei Rawls, sondern der Sache nach *ersten Gerechtigkeits-Grundsatz*, den der Menschenrechte: *Jeder Mensch, bloß weil*

er Mensch ist, hat das Recht auf alle Freiheit, sofern sie nur mit der Freiheit jedes anderen Menschen vereinbar ist.

Zugleich erweist sich eine Alternative als sachgemäß. An die Stelle von Rawls' Begriff der gesellschaftlichen Grundgüter tritt der Begriff unverzichtbarer Bedingungen von Handlungsfähigkeit. Sie haben jenen anthropologischen Charakter, der sich in Zeiten der Globalisierung nachdrücklich empfiehlt. Als Bedingungen für jeden Menschen bilden sie eine gemeinsame Grundlage aller Kulturen und Epochen.

Weil der genannte Gerechtigkeitsgrundsatz gern in liberalistischer Engführung gelesen wird, sei auf den bekannten Sachverhalt hingewiesen, daß zur Handlungsfähigkeit auch positive Sozialbeziehungen gehören. Aus diesem Grund, daß ohne einschlägige Kooperationsverhältnisse der Mensch nicht zum Menschen wird, bilden die entsprechenden Sozialrechte (aber nicht alles, was man gern unter diesem Titel unterbringen will) einen integralen Bestandteil des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes.

Dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz geht es um die Gewährleistung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes. Wegen einschlägiger Wirklichkeitsdefizite: weil erstens für die Menschenrechte genaue Abgrenzungen vorzunehmen sind, weil zweitens die Auslegung der genauen Abgrenzungen strittig sein kann und weil vor allem drittens die Durchsetzung der Menschenrechte nicht von privater Macht abhängen darf, gebietet die Gerechtigkeit die Einsetzung der zuständigen öffentlichen Gewalten. *Zweiter Gerechtigkeits-Grundsatz: Zur Gewährleistung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes (der Menschenrechte) sind die einschlägigen öffentlichen Gewalten einzurichten: die Gesetzgebung, die Rechtsprechung und die ausübende Gewalt.*

Der Inbegriff dieser Gewalten macht den Gerechtigkeitsbegriff des Staates aus: Dieser ist klarerweise nur subsidiär zu den Menschenrechten legitim. Gegen jede Blankovollmacht gerichtet, spricht sich der Gerechtigkeitsbegriff des Staates von vornherein für dessen Limitation aus. Im Dienst der Menschenrechte ist ein Staat legitim – er selbst oder funktionale Äquivalente sind für die Menschenrechte sogar unverzichtbar –; dagegen wird er illegitim bei Verletzung der Menschenrechte, sei es, daß er die Verletzung selber begeht oder sie in seinem Zuständigkeitsbereich duldet.

Übrigens erkennt Rawls im neuen Hauptwerk die Bedeutung der Wechselseitigkeit – von ihm freilich unbemerkt – an. Wenn er von vernünftigen

(„reasonable“) Personen sagt, sie schlägen Grundsätze fairer Zusammenarbeit vor – „given the assurance that others will likewise do so“ (PL, 49; dt. 121) – , so taucht hier erstens die Gegenseitigkeit („likewise“) auf. Zweitens ist klar davon die Rede, daß sie kein bloßes Wort bleibt, sondern zugesichert wird („assurance“). Das, was hier nur nebenbei und ohne nähere Explikation erscheint, wird in den hier vertretenen Gerechtigkeitsgrundsätzen ausdrücklich gemacht: im ersten Grundsatz eine unverzichtbare Gegenseitigkeit, im zweiten Grundsatz die erforderliche Zusicherung.

13.4 Eine grundlegendere Vertragstheorie

Nach *Political Liberalism* (Lecture VI) findet in der Demokratie ein „öffentlicher Vernunftgebrauch“, ein kooperatives Überlegen der Bürger miteinander statt. Dieses Überlegen hat, formal gesehen, zwei Stufen: auf der Kern- und Elementarebene überlegen „Bürger überhaupt“, auf der historisch konkreten Ebene die Bürger eines bestimmten Gemeinwesens und im Blick auf dessen Besonderheiten. Üblicherweise setzt die Philosophie bei der ersten Stufe an, gelangt hier zu interkulturellen Gerechtigkeitsgrundsätzen und überlegt für die zweite Stufe – für die „Strategien der Gerechtigkeit“ und die „sittlich politischen Diskurse“ (vgl. Höffe ⁴2003, Kap. 15) – nur noch deren Struktur oder Grundmuster. Denn wegen des Bezugs auf die jeweilige politische Kultur und deren jeweilige Randbedingungen kann die Philosophie dem konkreten Überlegen selbst nicht vorgreifen.

Die skizzierte tauschtheoretische Alternative ist für die erste Stufe zuständig. Sie greift auf jenes Legitimationsmuster für Recht und Staat zurück, das von Hobbes über Locke und Rousseau bis Kant entwickelt und von Rawls neu formuliert wurde, auf die Vertragstheorie. Die Tauschgerechtigkeit kann deren Gedanken sogar deutlicher, überdies grundlegender entfalten. Da in Rawls' neuestem Werk die Vertragstheorie, wie gesagt, in den Hintergrund tritt, empfiehlt sich eine Erinnerung an ihr bleibendes Gewicht: Die Vertragstheorie stellt deshalb das sachgerechte Legitimationsmuster bereit, weil sie, falls richtig entwickelt, über vier Vorzüge verfügt: (1) Sie erfaßt den Kern eines Rechts- und Staatswesens, bestimmt (2) von ihm aus die genaue Legitimationsaufgabe, er-

kennt (3) die einschlägigen philosophischen Provokationen und nimmt (4) in Auseinandersetzung mit ihnen eine überzeugende Legitimation vor:

Für die Vertragstheorie ist das Rechts- und Staatswesen ein zwangsbefugtes Regelsystem, dessen Regeln und Zwang von öffentlichen Gewalten getragen sind (ad 1). Die Legitimationsaufgabe, die auch in Zeiten der Globalisierung bleibt, heißt daher öffentliche Zwangsordnung (ad 2). Die Berechtigung einer derartigen Zwangsordnung stellt der philosophische Anarchismus in Frage; seiner Ansicht nach darf es keine Herrschaft von Menschen über Menschen geben. Falls sie aber doch berechtigt sein sollte, setzt sie der strenge Rechtspositivismus von Gerechtigkeitsanforderungen frei und überträgt dem Rechts- und Staatswesen eine Blankovollmacht (ad 3). Obwohl der Rechtspositivismus – von Hobbes über Bentham und Austin bis Hart – gerade im englischen Sprachraum wichtige Vertreter hat (vgl. Höffe ⁴2003, Kap. 5–6), setzt sich Rawls mit ihm nicht auseinander, weder im Rahmen einer Semantik, die bei ihm überhaupt fehlt, noch im Rahmen seiner normativen Ethik. Hier tritt er nur den Positionen entgegen, die „seit langem unsere (sprich: die anglophone) philosophische Tradition beherrschen“, den „verschiedenen Spielarten des Utilitarismus“ (72).

Eine gründliche Legitimation setzt sich mit beiden zueinander gegenläufigen Provokationen, dem philosophischen Anarchismus und dem Rechtspositivismus, auseinander. Während eine solche Auseinandersetzung bei Rawls ganz fehlt, hat die tauschtheoretische Vertragstheorie damit keine Schwierigkeit (ad 4). Sie erkennt als Grundmuster der Vertragstheorie die freie Selbstbindung: Vor dem Vertrag ist man frei; im Vertrag erfolgt eine Selbstverpflichtung, an die man in der Zukunft gebunden ist. Das Paradigma einer freien Selbstverpflichtung unter Gleichen ist aber ein wechselseitiges Nehmen und Geben, eben ein Tausch im weiten, nicht nur ökonomischen Sinn.

Wie angedeutet, hat der elementare Tausch einen transzendentalen Charakter; er richtet sich auf die unverzichtbaren Bedingungen von Handlungsfähigkeit. Derartige Bedingungen entsprechen den Menschenrechten, die wiederum, wegen der drei Wirklichkeitsdefizite, öffentliche Gewalten erforderlich machen. Der erste Schritt einer tauschtheoretischen Vertragstheorie, die Legitimation der Menschenrechte bzw. der erste Gerechtigkeits-Grundsatz, tritt dem Rechtspositivismus entgegen, der zweite Schritt, die Legitimation öffentlicher Gewalten bzw. der zweite Gerechtigkeits-Grundsatz, dem philosophischen Anarchismus. Zugleich wird die Vertragstheorie zweistufig; es gibt zwei

Tauschverträge. Der erste Tauschvertrag rechtfertigt eine gerechtigkeits- oder menschenrechtsverpflichtete Rechtsordnung, der zweite Tauschvertrag eine ebenso verpflichtete Staatsordnung. Nennen wir sie den Rechtsvertrag und den Staatsvertrag. Beide haben sowohl eine legitimierende als auch limitierende Bedeutung. Der erste Vertrag legt für das Recht, der zweite für den Staat sowohl Umfang als auch Grenzen fest. In diesem Sinn sind der Rechts- und der Staatsvertrag kritische, gegebene Verhältnisse beurteilende Begriffe.

13.5 Versöhnung des Gerechten mit dem Guten?

In der Antike, namentlich bei Aristoteles, heißt der Leitbegriff der praktischen Philosophie *eudaimonia*, Glück. Seit Kants entsprechenden Einwänden halten wir ein derartiges Denken zumindest als Moralphilosophie für unangemessen, vielleicht sogar für grundfalsch. Der Eudaimonismus, so lautet die verbreitete Überzeugung, stellt den antiken Weg dar, der durch die Moderne, namentlich ihre Theorie der Autonomie, einer teils politischen, teils moralischen Freiheit, überholt sei.

Direkt in die Epochen-Debatte, in die geschichtliche Auseinandersetzung „Aristoteles oder Kant“, tritt Rawls nicht ein. Auf die Sache geht er jedoch in seinem Schlußkapitel „Das Gut der Gerechtigkeit“ ein. Schon der Titel verspricht, den geläufigen Gegensatz aufzulösen und Kant mit Aristoteles bzw. die Moderne mit der Antike zu versöhnen. Ethiken, die sich am (persönlichen) Glück orientieren, nennt man heute nämlich Theorien des Guten und unterscheidet sie von Theorien, deren Grundbegriffe Recht und Gerechtigkeit heißen. Man pflegt das Verhältnis beider Theorien als Konkurrenz anzusprechen, wobei utilitaristische Ethiken dem Guten, Gerechtigkeitstheorien dagegen dem Gerechten den Vorrang zusprechen. Tatsächlich ist die Situation komplizierter, weil idealtypisch gesehen drei Grundmodelle denkbar sind: außer der Konkurrenz auch die Integration und die Kongruenz, die weitgehende Versöhnung.

Zunächst erscheint die Konkurrenz als das „natürliche“ Verhältnis. Während es nämlich der Gerechtigkeit auf das, was die Menschen einander schulden, ankommt, also auf etwas, das auch gegen die (augenblicklichen) Interessen von jemandem durchgesetzt werden darf, ist am Guten jeder selbst und von allein

interessiert. Infolgedessen kann es zwischen dem Gerechten und dem Guten zu Konflikten kommen. Dabei gebührt dem Gerechten nicht etwa nur aufgrund einer Konvention, sondern von der Sache, von seinem Begriff her, der Vorrang. Erst wer das erfüllt, was er anderen schuldet, ist in seinen Interessen frei. Oder umgekehrt formuliert: Nur im Rahmen der von der Gerechtigkeit gezogenen Grenzen hat das persönliche Wohl einen legitimen Ort.

Diese Vorrangregel, die Restriktion des Guten durch das Gerechte bzw. den Vorrang der Moral vor den persönlichen Interessen, kennen wir insbesondere von Kant; sie bildet seitdem einen Grundzug neuzeitlicher Ethik. Nur der Utilitarismus weicht davon radikal ab, gerät damit aber, wie Rawls zu Recht betont, in Konflikt mit wohlüberlegten moralischen Überzeugungen, mit dem Gedanken der Gerechtigkeit nämlich. In der Antike, namentlich bei Aristoteles, sieht es anders aus. Hier bildet die Gerechtigkeit einen integralen Teil des *eu zên*, des guten Lebens. Das Gute und das Gerechte treten also nicht in Konkurrenz zueinander, vielmehr ist die Gerechtigkeit selbst eine jener Tugenden, in denen das gute Leben besteht, allerdings das nicht nur scheinbar, sondern wahrhaft gute Leben: die ebenso gelungene wie erfüllte Existenz. Nicht beim Genußleben (*bios apolaustikos*), auch nicht beim Kaufmannsleben (*bios chrêmatistês*), wohl aber beim ethisch-politischen Leben (*bios politikos*) wird das Gute vom Gerechten nicht eingeschränkt, bildet vielmehr mit ihm eine Einheit. Die freie Anerkennung des Gerechten ist ein elementarer Teil des Guten.

Bekanntlich sieht Aristoteles die höchste Form guten Lebens im *bios theôrêtikos*, in der wissenschaftlich-philosophischen Existenz. Für sie selbst wird die genannte Aussage nicht etwa falsch, wohl aber gegenstandslos. Solange man Wissenschaft und Philosophie rein um ihrer selbst willen, überdies für sich allein betreibt, tauchen Gerechtigkeitsfragen nicht auf. Da aber, wie Aristoteles sagt, nur wenige Menschen zum entsprechenden Leben fähig sind und auch sie im Unterschied zur Gottheit immer nur für kurze Zeit, bedarf das wissenschaftlich-philosophische Leben jener Ergänzung durch das sittlich-politische Leben, das die Gerechtigkeit in sich integriert (*Nikomachische Ethik* X 6–9).

Ohne es so auszusprechen, arbeitet Rawls einer Versöhnung der antiken und der neuzeitlichen Ethik zu. Rein äußerlich betrachtet, löst er den schroffen Gegensatz schon dadurch auf, daß er seine Theorie zwar im wesentlichen für Kantisch hält (§ 40), gleichwohl an entsprechender Stelle einen Aristotelischen

Grundsatz vertritt (§ 65). Die Versöhnung bleibt aber nicht nur äußerlich. In Übereinstimmung mit dem freiheitlichen und pluralistischen Charakter moderner Gesellschaft verzichtet Rawls auf den Gedanken eines wahrhaft guten Lebens und gibt sich mit einem bescheideneren Maß zufrieden, mit einer Mannigfaltigkeit von Zwecken, die der einzelne mittels abwägender Vernunft („deliberative rationality“: § 64) in eine für ihn gültige Ordnung bringt, in einen rationalen, langfristig angelegten Lebensplan („rational long-term plan of life“: § 63, 112 f.).

Auf diese Weise wird zwar Aristoteles' Modell der Integration außer Kraft gesetzt. Das Gerechte und das Gute treten denn doch auseinander, da Lebensformen zulässig bleiben, die wie das Genuß- und das Kaufmannsleben gegen die Gerechtigkeit zunächst indifferent sind. Ineins damit entstehen wieder die für Kant und überhaupt die Neuzeit charakteristische Konkurrenz und die dazu gehörige Priorität, die Rawls durchaus bekräftigt (§ 68). Allerdings kommt Rawls der Antike bzw. Aristoteles insofern entgegen, als er zwischen dem Guten und dem Gerechten nur eine schwache Konkurrenz herrschen sieht. Rawls vertritt keine vollständige, aber eine sehr weit reichende Kongruenz: Vorausgesetzt, die Gesellschaft ist von Gerechtigkeitsgrundsätzen geprägt, so stimmen das persönliche und das öffentliche bzw. gemeinschaftliche Wohl miteinander überein. (Daß Rawls im Paragraphen 83 den Gedanken eines höchsten Zieles, etwa das Glück, zurückweist, kann hier außer Betracht bleiben; denn so, wie Aristoteles ihn in Kap. I 5 der *Nikomachischen Ethik* rein formal bestimmt, dürfte er auch für Rawls erwägenswert bleiben – vgl. Höffe ⁴2008, Kap. 14.1.) Ohnehin geht Rawls nicht auf den entscheidenden Punkt, den handlungstheoretischen Ansatz, ein: Dort, wo man das Handeln als Zulaufen auf ein Ziel, als Streben, versteht, liegt das Prinzip der Ethik notwendigerweise im schlechthin höchsten Ziel, dem Glück.

Das Gegenprinzip, die Autonomie, setzt eine radikal andere Einstellung voraus, jene, die auf den Anfang des Handelns achtet, den Willen.

Im Paragraphen 41 (294) nennt Rawls drei Einschränkungen für die Vorstellung vom Guten: Wegen (1) des Vorrangs der Gerechtigkeit vor der Effizienz und (2) der Freiheit vor sozialen und wirtschaftlichen Vorteilen haben Bedürfnisse nach Ungerechtem kein Gewicht; außerdem muß (3) ein gerechtes System sich selbst stützen, indem es bei seinen Mitgliedern den entsprechenden Gerechtigkeitssinn weckt (dazu näher Kap. 8). Um nun die weitgehende Kongruenz zu

begründen, beruft sich Kapitel 9 auf den „Aristotelischen Grundsatz“ (s. § 65), der in einer gerechten Gesellschaft als Grundsatz wirksam sei. In der Tat entsteht dort, wo sich die unterschiedlichen Begabungen entwickeln dürfen, ein Reichtum der Gesellschaft, der nicht bloß wirtschaftlicher Natur ist und jedem zugute kommt (§ 79).

Dieser Kongruenz wegen kann die Rawlssche Gesellschaft auf Strafen zwar nicht ganz (vgl. 272 f., 349 f., 624 f.), aber weitgehend verzichten; denn die Einsicht in den gemeinsamen Vorteil und ein wechselseitiges Vertrauen sind weit wichtiger. An dieser Stelle verwirft Rawls stillschweigend die beliebte, aber irreführende Metapher des Organismus und spricht die Gesellschaft als ein Orchester an, in dem jeder sein Instrument spielt und damit zugleich zum Wohl des Ganzen beiträgt und auch sich selbst ein größeres Wohl verschafft. Daß sich jeder Bürger als Teil eines größeren Wohlklangs empfindet, trifft aber weder faktisch noch in dem Sinn normativ zu, daß ein freiheitliches Gemeinwesen es von jedem verlangte.

Darin könnte ein Dilemma, sogar das Grunddilemma jeder freiheitlichen („liberalen“) Gesellschaft bestehen: daß sie nach dem Bild des Orchesters jeden Bürger dann am besten stellt, wenn er leistet, was eine freiheitliche Gesellschaft aber weder erzwingen kann noch erzwingen will: mittels des Gerechtigkeitssinns einen Beitrag zum Gemeinwohl. Weil im Fall einer gerechtigkeitbestimmten Gesellschaft der Vorrang der Freiheit zum Gemeinwohl gehört, erscheinen diejenigen, die nicht zum Gemeinwohl beitragen – die Exzentriker, die Außenseiter ... – als Trittbrettfahrer des Gemeinwohls. Erkennt man dagegen die Freiheit als Element, sogar Kernelement des Gemeinwohls an, so ist jedem erlaubt, aus dem Orchester auszuscheren und als Individuum oder als Gruppe seine eigene Stimme zu spielen, ohne auf den Wohlklang des Orchesters Rücksicht zu nehmen. Dissonanzen, Gegenorchester, konkurrierende Bands, Solisten sind zulässig, solange sie nur den rechtlichen Rahmen anerkennen. Die Metapher des Orchesters bleibt noch zu eng dem älteren Bild der Gesellschaft als Organismus verhaftet. Der Komposition und dem Orchester untergeordnet, ist eine Gesellschaft nach dem Vorbild des Orchesters zu organisch, kollektiv und hierarchisch.

Bekanntlich gelingt es im Verlauf der Rawls-Debatte einer Gruppe von Kritikern, sich als eigene Richtung zu profilieren. Es ist die inzwischen weitverzweigte Familie der Kommunitaristen (vgl. Honneth 1993, auch Höffe 1996, Kap. 7). Soweit sie sich bei ihrer Liberalismus-Kritik auch gegen Rawls wenden,

übersehen sie aber, daß schon die *Theorie der Gerechtigkeit* kommunitaristische Ansichten vertritt; es geschieht zwar nur en passant, aber lange vor den Kommunitaristen und ohne deren Einführung: Im Rahmen jener Moral, gegen die die Kommunitaristen skeptisch sind, einer universalistischen Prinzipienmoral (§ 72), betont Rawls, daß die „natürlichen Bindungen an bestimmte Menschen und Gruppen weiter ihr Recht“ haben (516). Andererseits mögen Kommunitaristen es bedauern – da der Bestand an substantieller Gemeinsamkeit geschmälert wird –, Liberale kommen aber nicht umhin, es einzuräumen: In einem freiheitlichen Gemeinwesen ist die Kongruenz des Guten und des Gerechten geringer, als Rawls annimmt.

Literatur

- Höffe, O. 1996: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt/M.
- Höffe, O. ⁴2003: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
- Höffe, O. ³2008: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, Berlin.
- Höffe, O. ⁴2008: Aristoteles, München.
- Honneth, A. (Hrsg.) 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M./New York.
- Kelsen, H. ²1960: Reine Rechtslehre, Wien.
- MacIntyre, A. ²1985: After Virtue, London; dt. Der Verlust der Tugend, Frankfurt/ M. 1987.
- MacIntyre, A. 1988: Whose Justice? Which Rationality?, London.
- Quine, W. V. O. 1951: Two Dogmas of Empiricism, in: The Philosophical Review 60, 20–43.
- Rorty, R. 1985: Solidarity or Objectivity?, in: J. Rajchman/C. West (Hrsg.), Post-Analytic Philosophy, New York, 3–19; dt. Solidarität oder Objektivität?, in: ders., Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart 1988, 11–37.
- Rorty, R. 1988: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart, 82–125.
- Weber, M. 1917: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen ⁷1988, 489–540.

John Rawls über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der *Theorie der Gerechtigkeit*¹

[...] Despite the many critical discussions of that work [*A Theory of Justice*], I still accept its main outlines and defend its central doctrines. Of course, I wish, as one might expect, that I had done certain things differently, and I would now make a number of not unimportant revisions. But if I were writing *A Theory of Justice* over again, I would not write, as authors sometimes say, a completely different book. [...]

[I]n February and March of 1975 the original English text was considerably revised for the German edition of that year. These revisions have been included in all subsequent translations and no further ones have been added since that time. All translations [...] have, therefore, been made from the same revised text. Since this text includes what I believe are significant improvements, the translated editions (provided accuracy is preserved [...]) are superior to the English. In a moment I shall comment on the more important of these revisions and why they were made.

First I should like say a few words about the conception of justice presented in *A Theory of Justice*, a conception I call “justice as fairness.” Like any political conception, we are likely to see it as having a location on the political spectrum. But the terms used to describe these locations are different in different countries.

1 Leicht gekürzte Erstveröffentlichung eines Manuskripts, das Rawls im August 1986 für die französische Ausgabe der *Theorie der Gerechtigkeit* verfaßte. Eine französische Übersetzung erschien als „Préface de l'édition française“ in: *Théorie de la justice*, übers. v. C. Audard, Paris 1987, 9–16.

In the United States this conception might be referred to as liberal, or possibly as left liberal; in England more likely as social democrat, or perhaps in some ways as labour. My unfamiliarity with French politics makes me hesitate to suggest how it might be described in France. But these descriptions I leave for others to make. What is important for me are the central aims and ideas of justice as fairness as a philosophical conception for a constitutional democracy. My hope is that it will seem reasonable and useful, if not fully convincing, to a wide range of reflective political opinion and thereby express an essential part of the common core of the democratic tradition.

Those aims and ideas I referred to in the preface to the English edition. As I explain (in the second and third paragraphs of that preface) I wanted to work out a conception of justice that provides a reasonably systematic alternative to utilitarianism, which in one form or another has long dominated the Anglo-Saxon tradition of political thought. The primary reason for wanting to find such an alternative is the weakness, so I think, of utilitarian doctrine as a basis for the institutions of constitutional democracy as these have developed in the West. In particular, I do not believe that utilitarianism can provide a satisfactory account of basic rights and liberties of citizens as free and equal persons, a requirement of absolutely first importance for an account of democratic institutions. A more general and abstract rendering of the idea of the social contract by means of the idea of the original position I saw as a way to do that. A convincing account of basic rights and liberties, and of their priority, was the first objective of justice as fairness. A second objective was to integrate that account with an understanding of democratic equality, which led to the principle of fair equality of opportunity and the difference principle. (For these two principles see Secs. 12–14 of Ch. II. It is these two principles, and particularly the difference principle, which give justice as fairness its liberal, or social democratic, character.)

In the revisions I made in 1975 I tried to remove certain weaknesses in the English edition. These I shall now try to indicate, although I am afraid much of what I say will be not be intelligible without some prior knowledge of the text. Leaving this concern aside, one of the most serious weaknesses was in the account of liberty, the defects of which were pointed out by H.L. A. Hart in his critical discussion of 1973. (See his “Rawls on Liberty and Its Priority,” *University of Chicago Law Review* 40, 1973, 534–555 [dt. in diesem Band].) Beginning with Sec. 11 of Ch. II, I made revisions to clear up several of the difficulties Hart noted.

It must be said, however, that the account in the revised text, although considerably improved, is still not fully satisfactory. A better version is found in a later essay of 1982 entitled "Basic Liberties and Their Priority." (For this discussion see Rawls 1982.) This essay attempts to answer what I came to regard as Hart's most important objections. The basic rights and liberties and their priority are there said to guarantee equally for all citizens the social conditions essential for the adequate development and the full and informed exercise of their two moral powers – their capacity for a sense of justice and their capacity for a conception of the good – in what I call the two fundamental cases. Very briefly, the first fundamental case is the application of the principles of justice to the basic structure of society by the exercise of citizens' sense of justice. The second fundamental case is the application of citizens' powers of practical reason and thought in forming, revising and rationally pursuing their conception of the good. The equal political liberties (including their fair value) and freedom of thought, and liberty of conscience and freedom of association, are to insure that the exercise of the moral powers can be free, informed and effective in these two cases. These changes in the account of liberty can, I think, fit comfortably within the framework of justice as fairness as found in the revised text.

A second serious weakness of the original English edition was its account of primary goods. These were said to be things that rational persons want whatever else they want, and what these were and why was to be explained by the account of goodness as rationality in Ch. VII. Unhappily that account left it ambiguous whether something's being a primary good depends solely on the natural facts of human psychology or whether it also depends on a moral conception of the person that embodies a certain ideal. This ambiguity is to be resolved in favor of the latter: persons are to be viewed as having two moral powers (those mentioned above) and as having higherorder interests in developing and exercising those powers. Primary goods are now characterized as what persons need in their status as free and equal citizens, and as normal and fully cooperating members of society over a complete life. Interpersonal comparisons for purposes of political justice are to be made in terms of citizens' index of primary goods and these goods are seen as answering to their needs as citizens as opposed to their preferences and desires. Beginning with Sec. 15, I made revisions to convey this change of view, but these revisions fall short of the fuller statement I have given since in an essay, also of 1982, entitled "Social Unity and Primary Goods" (Rawls 1982). As with

the changes in the account of the basic liberties, I think the changes required by that statement can be incorporated within the framework of the revised text.

Many other revisions were made, especially in Ch. III and again, though fewer, in IV. In Ch. III I simply tried to make the reasoning clearer and less open to misunderstanding. The revisions are too numerous to note here, but they do not, I think, depart in any important way from the view of the English edition. After Ch. IV there are few changes. I revised Sec. 44 in Ch. V on just savings, again trying to make it clearer; and I rewrote the first six paragraphs of Sec. 82 of Ch. IX to correct a serious mistake in the argument for the priority of liberty; and there are further changes in the rest of that section. Perhaps having identified what I regard as the two important changes, those in the accounts of the basic liberties and of primary goods, these indications are suffice to convey the nature and extent of the revisions.

If I were writing *A Theory of Justice* now there are two things in particular I would handle differently. One concerns how to present the argument from the original position (see Ch. III) for the two principles of justice (see Ch. II). It would have been better to present it in terms of two comparisons. In the first the parties would decide between the two principles of justice, taken as a unit, and the principle of (average) utility as the sole principle of justice. In the second comparison, the parties would decide between the two principles of justice and those same principles but for one important change: the principle of (average) utility is substituted for the difference principle. (The two principles after this substitution I called a mixed conception, and here it is understood that the principle of utility is to be applied subject to the constraints of the prior principles: the principle of the equal liberties and the principle of fair equality of opportunity). Using these two comparisons has the merit of separating the arguments for the equal basic liberties and their priority from the arguments for the difference principle itself. The arguments for the equal basic liberties are offhand much stronger, as those for the difference principle involve a more delicate balance of considerations. The primary aim of justice as fairness is achieved once it is clear that the two principles would be adopted in the first comparison, or even in a third comparison in which the mixed conception of the second comparison is adopted rather than the principle of utility. I continue to think the difference principle important and would still make the case for it, taking for granted (as in the second comparison) an institutional background that satisfies the two prece-

ding principles. But it is better to recognize that this case is less evident and is unlikely ever to have the force of the argument for the two prior principles.

Another thing I would now do differently is to distinguish more sharply the idea of a property-owning democracy (introduced in Ch. V) from the idea of a welfare state. (The term “property-owning democracy,” as well as some features of the idea, I borrowed from J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, London 1964, see esp. Ch. V.) These ideas are quite different but since they both allow private property in productive assets, we may be misled into thinking them essentially the same. One major difference is that the background institutions of property-owning democracy, with its system of (workably) competitive markets, tries to disperse the ownership of wealth and capital, and thus to prevent a small part of society from controlling the economy and indirectly political life itself. Property-owning democracy avoids this, not by redistributing income to those with less at the end of each period, so to speak, but rather by insuring the widespread ownership of productive assets and human capital (educated abilities and trained skills) at the beginning of each period, all this against a background of the equal basic liberties and fair equality of opportunity. The idea is not simply to assist those who lose out through accident or misfortune (although this must be done) but instead to put all citizens in a position to manage their own affairs and to take part in social cooperation on a footing of mutual respect under appropriately equal conditions.

Note here two very different conceptions of the aim of political institutions over time. In a welfare state the aim is that none should fall below a decent standard of life, and that all should receive certain protections against accident and misfortune, for example, unemployment compensation and medical care. The redistribution of income serves this purpose when, at the end of each period, those who need assistance can be identified. Such a system may allow large and inheritable inequalities of wealth incompatible with the fair value of the political liberties (introduced in Sec. 36), as well as large disparities of income that violate the difference principle. While some effort is made to secure fair equality of opportunity, it is either insufficient or else ineffective given the disparities of wealth and the political influence they permit.

By contrast, in a property-owning democracy the aim is to carry out the idea of society as a fair system of cooperation over time between citizens as free and equal persons. Thus, basic institutions must from the outset put in the hands of citizens

generally, and not only of a few, the productive means to be fully cooperating members of a society. The emphasis falls on the steady dispersal over time of the ownership of capital and resources by the laws of inheritance and bequest, on fair equality of opportunity secured by provisions for education and training, and the like, as well as on institutions that support the fair value of the political liberties. To see the full force of the difference principle it should be taken in the context of propertyowning democracy (or of a liberal socialist regime) and not a welfare state: it is a principle of reciprocity, or mutuality, for society seen as a fair system of cooperation between free and equal citizens from one generation to the next.

The mention (a few lines back) of a liberal socialist regime prompts me to add that justice as fairness leaves open the question whether its principles are best realized by some form of property-owning democracy or by a liberal socialist regime. This question is left to be settled by historical conditions and the traditions, institutions and social forces of each country. (See the last two paragraphs of Sec. 42, Ch. V.) As a political conception justice as fairness includes, then, no natural right of private property in the means of production (although it does include a right to personal property as necessary for citizens independence and integrity), nor a natural right to worker-owned and managed firms. It offers instead a conception of justice in the light of which, given the particular circumstances of a country, those questions can be reasonably decided. [...]

Auswahlbibliographie

1. Texte von John Rawls

- 1950: A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgements on the Moral Worth of Character, Diss. Princeton; s. Dissertation Abstracts 15 (1955), 608–609.
- 1951: Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: *The Philosophical Review* 60, 177–197; dt. Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik, in: D. Birnbacher/N. Hoerster (Hrsg.), *Texte zur Ethik*, München 1976, 124–138.
- 1951a: Rezension zu S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, in: *The Philosophical Review* 60, 572–580.
- 1955: Two Concepts of Rules, in: *The Philosophical Review* 64, 3–32; dt. Zwei Regelbegriffe, in: O. Höffe (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen ²1992, 135–166.
- 1955a: Rezension zu A. Hägerstrom, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, in: *Mind* 64, 421–422.
- 1957: Justice as Fairness, in: *The Journal of Philosophy* 54, 653–662.
- 1958: Justice as Fairness, in: *The Philosophical Review* 67, 164–194; dt. Gerechtigkeit als Fairneß, in: *Rawls 1977*, 34–83.
- 1961: Rezension zu R. Klibansky (Hrsg.), *Philosophy in Mid-Century: A Survey*, in: *The Philosophical Review* 70, 131–132.
- 1963: Constitutional Liberty and the Concept of Justice, in: C. J. Friedrich/J. W. Chapman (Hrsg.), *Nomos VI: Justice*, New York, 98–125.
- 1963a: The Sense of Justice, in: *The Philosophical Review* 72, 281–305; dt. Der Gerechtigkeitssinn, in: *Rawls 1977*, 125–164.
- 1964: Legal Obligation and the Duty of Fair Play, in: S. Hook (Hrsg.), *Law and Philosophy*, New York, 3–18.
- 1965: Rezension zu R. B. Brandt (Hrsg.), *Social Justice*, in: *The Philosophical Review* 74, 406–409.
- 1967: Distributive Justice, in: P. Laslett/W. G. Runciman (Hrsg.), *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, London, 58–82; dt. Verteilungsgerechtigkeit, in: C. Horn/N. Scarano (Hrsg.), *Philosophie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2002, 355–386.
- 1968: Distributive Justice: Some Addenda, in: *Natural Law Forum* 13, 51–71; dt. Distributive Gerechtigkeit – Zusätzliche Bemerkungen, in: *Rawls 1977*, 84–124.
- 1969: The Justification of Civil Disobedience, in: H. A. Bedau (Hrsg.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York, 240–255; dt. Die Rechtfertigung bürgerlichen Ungehorsams, in: *Rawls 1977*, 165–191.
- 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.; dt. (auf Grundlage eines revidierten Textes) *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.
- 1971a: Justice as Reciprocity, in: S. Gorovitz (Hrsg.), *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays*, New York, 242–268.
- 1972: Reply to Lyons and Teitelman, in: *The Journal of Philosophy* 69, 556–557.
- 1973: Distributive Justice, in: E. S. Phelps (Hrsg.), *Economic Justice*, London, 319–362.
- 1974: Some Reasons for the Maximin Criterion, in: *The American Economic Review* 64, 141–146.

- 1974a: Reply to Alexander and Musgrave, in: *Quarterly Journal of Economics* 88, 633–655.
- 1975: The Independence of Moral Theory, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48, 5–22.
- 1975a: A Kantian Conception of Equality, in: *The Cambridge Review*, 94–99; auch als A Well-Ordered Society, in: P. Laslett/J. Fishkin (Hrsg.), *Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series*, New Haven 1979, 6–20.
- 1975b: Fairness to Goodness, in: *The Philosophical Review* 84, 536–554.
- 1977: *Gerechtigkeit als Fairneß*, hrsg. von O. Höffe, Freiburg/München.
- 1977a: Vorwort, in: Rawls 1977, 7–15.
- 1978: The Basic Structure as Subject, in: A. I. Goldman/J. Kim (Hrsg.), *Values and Morals*, Dordrecht, 47–71 (entspricht Lecture VII von *Political Liberalism*); dt. *Die Grundstruktur als Gegenstand*, in: Rawls 1992, 45–79.
- 1980: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: *The Journal of Philosophy* 77, 515–572; dt. *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: Rawls 1992, 80–158.
- 1981: Foreword, in: Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis, v–vi.
- 1982: Social Unity and Primary Goods, in: A. K. Sen/B. Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 159–185.
- 1982a: The Basic Liberties and Their Priority, in: S. McMurrin (Hrsg.), *The Tanner Lectures on Human Values 1982*, Salt Lake City/Cambridge, 3–87 (entspricht Lecture VIII von *Political Liberalism*); dt. *Der Vorrang der Grundfreiheiten*, in: Rawls 1992, 159–248.
- 1985: Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: *Philosophy & Public Affairs* 14, 223–251; dt. *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in: Rawls 1992, 255–292.
- 1987: On the Idea of an Overlapping Consensus, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1–25 (entspricht weitgehend Lecture IV von *Political Liberalism*); dt. *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: Rawls 1992, 293–332.
- 1987a: Préface de l'édition française, in: *Théorie de la justice*, Paris, 9–16; engl. Original (leicht gekürzt) als „Anhang“ in diesem Band.
- 1988: The Priority of Right and Ideas of the Good, in: *Philosophy & Public Affairs* 17, 251–276 (entspricht Lecture V von *Political Liberalism*); dt. *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten*, in: Rawls 1992, 364–397.
- 1989: The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in: *New York University Law Review* 64, 233–255; dt. *Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: Rawls 1992, 333–363.
- 1989b: Themes in Kant's Moral Philosophy, in: E. Förster (Hrsg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, 81–113.
- 1991: Roderick Firth: His Life and Work, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 51, 109–118.
- 1992: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hrsg. von W. Hinsch, Frankfurt/M.
- 1993: *Political Liberalism*, New York (2., erw. Aufl. 1996); dt. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.
- 1993a: The Law of Peoples, in: S. Shute/S. Hurley (Hrsg.), *On Human Rights*, New York, 41–82 u. 220–230; dt. *Das Völkerrecht*, in: S. Shute/S. Hurley (Hrsg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 1996, 53–103.

- 1995: Reply to Habermas, in: *The Journal of Philosophy* 93, 132–180 (entspricht Lecture IX der 2. Aufl. von *Political Liberalism*); dt. Erwiderung auf Habermas, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 196–262.
- 1995a: 50 Years after Hiroshima, in: *Dissent*, 323–327; dt. Hiroshima nach 50 Jahren, in: *Lettre International* 30, 104–105.
- 1997: The Idea of Public Reason Revisited, in: *University of Chicago Law Review* 64, 765–807; dt. Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 116–141.
- 1999: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge, Mass. (der für die deutsche Übersetzung überarbeitete Text ist erstmals 1999 auf Englisch erschienen); dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.
- 1999a: *Collected Papers*, hrsg. v. S. Freeman, Cambridge, Mass.
- 1999b: *The Law of Peoples*. With *The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass.; dt. *Das Recht der Völker*, Berlin/New York 2002.
- 2000: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.; dt. *Geschichte der Moralphilosophie*. Hume – Leibniz – Kant – Hegel, Frankfurt/M. 2002.
- 2000a: Burton Dreben: A Reminiscence, in: J. Floyd/S. Shieh (Hrsg.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York.
- 2001: *Justice As Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass.; dt. *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M. 2003.
- 2007: *Lectures on the History of Political Philosophy*, hrsg. v. S. Freeman, Cambridge, Mass.; dt. *Geschichte der politischen Philosophie*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt/M. 2008.
- 2010: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, hrsg. u. mit einer Einleitung versehen von Th. Nagel, Cambridge, Mass.; dt. *Über Sünde, Glaube und Religion*, übers. v. S. Schwark, Frankfurt/M. 2010.

2. Sammelbände

- Arneson, R. (Hrsg.) 1989: *Symposium on Rawlsian Theory of Justice. Recent Developments*, in: *Ethics* 99, 695–944.
- Blocher, H. G./Smith, E. H. (Hrsg.) 1980: *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, Athens.
- Corlett, J. A. (Hrsg.) 1991: *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, London.
- Daniels, N. (Hrsg.) 1975: *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York.
- Davion, V./Wolf, C. (Hrsg.) 1999: *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, Lanham, MD.
- Dupuy, J. P./Audard, C./Sève, R. (Hrsg.): *Individu et justice social. Autour de John Rawls*, Paris 1988.
- Freeman, S. (Hrsg.) 2003: *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge.
- Griffin, S./Solum, L. 1994: *Symposium on John Rawls' Political Liberalism*, in: *Chicago-Kent Law Review* 69, 549–842.
- Höffe, O. (Hrsg.) 1977: *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Ladrière, J./Van Parijs, Ph. (Hrsg.) 1984: *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve.

- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hrsg.) 1997: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M.
- Pies, I./Leschke, M. (Hrsg.) 1995: John Rawls' politischer Liberalismus, Tübingen.
- Reath, A./Herman, B./Korsgaard, Ch. (Hrsg.) 1997: Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls, Cambridge, Mass.
- Richardson, H./Weithman, P. (Hrsg.) 1999: The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays, 5 Bde, New York.
- Salles M./Weymark, J. (Hrsg.) 1988: Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Proceedings of the Caen Conference in Honor of John Harsanyi and John Rawls, Cambridge, Mass.

3. Bibliographien

- Wellbank, J. H./Snook, D./Mason, D. T. 1982: John Rawls and his Critics. An Annotated Bibliography, New York/London.
- auch: Daniels 1975, 348–350; Höffe 1977, 297–303; Koller 1987, 246–292; Corlett 1991, 237–241 und 330–396; und die thematisch geordnete Bibliographie in Freeman 2003, 521–556.

4. Monographien

- Alejandro, R. 1998: The Limits of Rawlsian Justice, Baltimore.
- Audard, C., 2007: John Rawls, Montreal.
- Barry, B. 1972: The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principle Doctrines in *A Theory of Justice* by John Rawls, Oxford.
- Barry, B. 1989: Theories of Justice, London/Sydney/Tokyo, bes. Kap. 5–6. Bidet, J. 1995: John Rawls et la Theorie de la justice, Paris. Bausch, Th. 1993: Ungleichheit und Gerechtigkeit, Berlin.
- Baynes, K. 1992: The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas, Albany, bes. Kap. 2, 4 u. 5.
- Brehmer, K. 1980: Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“, Königstein/Ts.
- Dombrowski, D. A. 2001: Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism, Albany.
- Freeman, S. 2007: Rawls, London.
- Hinsch, W. 2002: Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York.
- Höffe, O. 1987: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M., bes. Kap. 2, 10 u. 14.
- Höffe, O. 1988: L'Etat et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne. John Rawls et Robert Nozick, Paris.
- Kersting, W. 1993: John Rawls zur Einführung, Hamburg.
- Kersting, W. 1994: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt, bes. Kap. IX.
- Kley, R. 1989: Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Bern/Stuttgart.
- Koller, P. 1987: Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin, bes. Teil I.
- Kukathas, Ch./Pettit, Ph. 1990: Rawls. *A Theory of Justice* and its Critics, Cambridge.

- Kymlicka, W. 1990: Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford 1990; dt. Politische Philosophie heute. Eine Einführung, Frankfurt/ New York 1996, bes. Kap. 3.
- Lehning, P. B. 2009: John Rawls. An Introduction, Cambridge u. New York.
- Mandle, J. 2000: What's Left of Liberalism: An Interpretation and Defence of Justice as Fairness, Lanham, MD.
- Manz, H. G. v. 1992: Fairneß und Vernunftrecht, Hildesheim/Zürich/New York.
- Martin, R. 1985: Rawls and Rights, Lawrence.
- Munoz-Darde, V. 2000: La justice sociale: le liberalisme egalitaire de John Rawls, Paris.
- Nozick, R. 1974: Anarchy, State, and Utopia, New York; dt. Anarchie, Staat, Utopia, München o. J., bes. Teil 2.
- Pogge, Th. W. 1989: Realizing Rawls, Ithaca.
- Pogge, Th. W. 1994: John Rawls, München.
- Sandel, M. J. 1982: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge.
- Schaefer, D. L. 1979: Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's *A Theory of Justice*, Port Washington/London.
- Schmidt, J. 1991: Gerechtigkeit, Wohlfahrt und Rationalität, Freiburg/München, bes. Kap. IV–V.
- Wolff, R. P. 1978: Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of *A Theory of Justice*, Princeton.

5. Abhandlungen zur „Theorie der Gerechtigkeit“

- Alexander, S. S. 1974: Social Evaluation through Notional Choice, in: *The Quarterly Journal of Economics* 88, 597–624.
- Alexy, R. 1997: John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 263–303.
- Arrow, K. J. 1973: Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in: *The Journal of Philosophy* 70, 245–263; dt. Einige ordinal-utilitaristische Bemerkungen über Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: *Höffe* 1977, 199–223.
- Arrow, K. J. 1973b: Rawls's Principle of Just Saving, *Swedish Journal of Economics* 75, 323–335.
- Ballestrem, K. G. 1977: Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: *Höffe* 1977, 108–127.
- Barry, B. 1977: Das Wesen der Herleitung: Eine Kritik, in: *Höffe* 1977, 43–56.
- Benhabib, S. 1982: The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas, in: *Neue Hefte für Philosophie* 21, 47–74.
- Birnbacher, D. 1977: Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, 385–401.
- Blair, D. H. 1988: The Primary-Goods Indexation Problem in Rawls's *Theory of Justice*, in: *Theory and Decision* 24, 239–252.
- Boudon, R. 1995: A propos des sentiments moraux: nouvelles remarques sur la théorie de Rawls, in: *L'année sociologique* 45, 273–296.
- Boyer, A. 1988: La théorie de la justice de John Rawls, in: *L'âge de la science* 1, 21–54.
- Brandt, R. B. 1990: The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium, in: *Ethics* 100, 259–278.

- Brickman, A. S. 1980: A Critique of the Laws of Moral Psychology in Rawls' *A Theory of Justice*, in: *Philosophy Forum* 16, 281–300.
- Brighouse, H. 1997: Political Equality in Justice as Fairness, in: *Philosophical Studies* 8, 155–184.
- Buchanan, J. M. 1976: A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle, in: *Kyklos* 29, 5–25; auch in: ders., *Freedom in Constitutional Contract*, College Station/London 1977, 194–211.
- Cohen, J. 1989: Democratic Equality, in: *Ethics* 99, 727–751.
- Corradini, A. 1995: Problemi metodologici nel proceduralismo di John Rawls, in: G. Dalle Fratte (Hrsg.), *Concezioni dell bene e teoria della giustizia*, Roma, 13–41.
- Corlett, J. A. 1989: Knowing and Believing in the Original Position, in: *Theory and Decision* 27, 241–256.
- Daniels, N. 1975a: Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: *Daniels 1975*, 253–281.
- Daniels, N. 1979: Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics, in: *The Journal of Philosophy* 76, 256–282.
- Daniels, N. 1980: Reflective Equilibrium and Archimedean Points, in: *Canadian Journal of Philosophy* 10, 83–103.
- Daniels, N. 2003: Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism, in: *Freeman 2003*, 241–276.
- Darwall, S. L. 1980: Is there a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?, in: *Blocker/Smith 1980*, 311–345.
- Dasgupta, P. 1974: On Some Problems Arising from Professor Rawls' Conception of Distributive Justice, in: *Theory and Decision* 4, 325–344.
- Davidson, A. 1985: Is Rawls a Kantian?, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 66, 48–77.
- Deigh, J. 1982: Love, Guilt, and the Sense of Justice, in: *Inquiry* 25, 391–416.
- Deigh, J. 1983: Shame and Self-Esteem. A Critique, in: *Ethics* 93, 225–245.
- Delaney, C. F. 1977: Rawls on Method, in: K. Nielsen/R. A. Shiner (Hrsg.), *New Essays on Contract-Theory*, Guelph, Ontario, 153–161.
- DePaul, M. R. 1986: Reflective Equilibrium and Foundationalism, in: *American Philosophical Quarterly* 23, 59–69.
- DiQuattro, A. 1983: Rawls and Left Criticism, in: *Political Theory* 11, 53–78.
- Dworkin, R. 1973: The Original Position, in: *Daniels 1975*, 16–53; dt. als Kap. 6: *Gerechtigkeit und Rechte*, in: ders., *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt/M. 1984, 252–302.
- Ellsworth, L. 1978: Decision-Theoretic Analysis of Rawls' Original Position, in: Hooker, C. A./Leach, J. J./McClennon, E. F. (Hrsg.), *Foundations and Applications of Decision Theory*, Bd. 2, Dordrecht, 29–45.
- English, J. 1977: Justice between Generations, in: *Philosophical Studies* 31, 91–104. Farrell, D. M. 1980: Dealing with Injustice in a Reasonable Just Society, in: *Blocker/Smith 1980*, 187–210.
- Fehige, Ch. 1997: Rawls und Präferenzen, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch 1997*, 304–379.
- Feinberg, J. 1973: Duty and Obligation in the Non-Ideal World, in: *The Journal of Philosophy* 70, 263–275.
- Fishkin, J. 1975: Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls' Theory, in: *The American Political Science Review* 69, 615–629.
- Frankena, W. 1979: Methods of Ethics, in: *Ratio* 21, 125–134.

- Freeman, S. 2003: Congruence and the Good of Justice, in: Freeman 2003, 277–315.
- Gauthier, D. 1974: Justice and Natural Endowment. Toward a Critique of Rawls' Ideological Framework, in: *Social Theory and Practice* 3, 3–26.
- Gibbard, A. 1979: Disparate Goods and Rawls' Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment, in: *Theory and Decision* 11, 267–288.
- Goldman, H. S. 1980: Rawls and Utilitarianism, in: Blocker/Smith 1980, 346–394.
- Gorr, M. 1983: Rawls on Natural Inequality, in: *Philosophical Quarterly* 33, 1–18.
- Green, K. 1986: Rawls, Women and the Priority of Liberty, in: *The Australasian Journal of Philosophy* 64, Suppl., 26–36.
- Gutmann, A. 1989: The Central Role of Rawls's Theory, in: *Dissent*, 338–342.
- Gutmann, A. 2003: Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy, in: Freeman 2003, 168–199.
- Hahn, S. 1996: Überlegungsgleichgewicht und rationale Kohärenz, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hrsg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt/M., 404–423.
- Hammond, P. J. 1976: Equity, Arrow's Conditions, and Rawls's Difference Principle, in: *Econometrica* 44, 793–804.
- Hampton, J. 1980: Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?, in: *The Journal of Philosophy* 77, 315–338.
- Hare, R. M. 1975: Rawls' Theory of Justice, in: Daniels 1975, 81–107.
- Harsanyi, J. C. 1975: Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory, in: *American Political Science Review* 69, 594–606; ergänzt um ein „Postscript“ auch in: *Essays in Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Boston 1976, 37–63.
- Hart, H. L. A. 1975: Rawls on Liberty and its Priority, in: Daniels 1975, 230–252; dt. Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, als Kap. 6 in diesem Band.
- Haslett, D. W. 1987: What is Wrong with Reflective Equilibrium?, in: *The Philosophical Quarterly* 37, 305–311.
- Höffe, O. 1974/75: John Rawls, *A Theory of Justice*, in: *Philosophische Rundschau* 21, 187–208; überarbeitet als: *Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, in: Höffe 1977, 11–40; auch in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/M. ³1987, 160–194.
- Höffe, O. 1984: Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: *Ratio* (dt.) 26, 88–104; engl. Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian?, in: *Ratio* (engl.) 26, 103–124.
- Höffe, O. ³1987: Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/M., 195–226.
- Höffe, O. ³1987a: Zur Rolle der Entscheidungstheorie bei der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien – Kritische Überlegungen im Anschluß an Rawls, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/M., 227–242.
- Hoerster, N. 1977: John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung, in: Höffe 1977, 57–76.
- Hohm, L. 1983: Formulating Rawls's Principles of Justice, in: *Theory and Decision* 15, 337–347.
- Holmgren, M. 1987: Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truth, in: *Metaphilosophy* 18, 108–124.
- Homann, K. 1984: Demokratie und Gerechtigkeitstheorie. J. M. Buchanans Kritik an John Rawls, in: H. Albert (Hrsg.), *Ökonomisches Denken und soziale Ordnung*, Tübingen, 133–154.
- Honderich, T. 1975: The Use of the Basic Proposition of a Theory of Justice, in: *Mind* 84, 63–78.
- Katzner, L. I. 1980: The Original Position and the Veil of Ignorance, in: Blocker/Smith 1980, 42–70.

- Kernohan, A. 1990: Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities, in: *Canadian Journal of Philosophy* 20, 19–28.
- Kersting, W. 1996: Spannungsvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hrsg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt/M., 227–265.
- Klosko, G. 1987: The Principle of Fairness and Political Obligation, in: *Ethics* 97, 353–362.
- Koller, P. 1983: Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen, in: *Erkenntnis* 20, 1–25.
- Kulenkampff, A. 1979: Methodenfragen der Gerechtigkeit. Überlegungen im Anschluß an Tugendhats, 'Comments on some Methodological Aspects of Rawls' Theory of Justice', in: *Analyse und Kritik* 1, 90–104.
- Kymlicka, W. 1988: Rawls on Teleology and Deontology, in: *Philosophy & Public Affairs* 17, 173–190.
- Laden, A. 1991: Games, Fairness, and Rawls's *A Theory of Justice*, in: *Philosophy & Public Affairs* 20, 189–222.
- Lovett, F. 2011: *Rawls's A Theory of Justice: A Reader's Guide*, London.
- Lyons, D. 1972: Rawls versus Utilitarianism, in: *The Journal of Philosophy* 69, 535–545.
- Lyons, D. 1975: Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments, in: *Daniels* 1975, 141–167.
- Macpherson, C. B. 1973: Rawls's Models of Man and Society, in: *Philosophy of the Social Sciences* 3, 341–347.
- Mandle, J. 2009: *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*, Cambridge u. New York.
- Manning, R. 1981: Environmental Ethics and John Rawls's *Theory of Justice*, in: *Environmental Ethics* 3, 155–165.
- Marrone, P. 1990: Principio di differenza e molteplicità interpretativa in John Rawls, in: *Filosofia Politica* 4, 119–146.
- Martin, R. 1994: Economic Justice: Contractarianism and Rawls's Difference Principle, in: D. Boucher/P. Kelly (Hrsg.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London/New York, 245–266.
- McClennen, E. F. 1981: Constitutional Choice: Rawls vs. Harsanyi, in: J. E. Pitt (Hrsg.), *Philosophy in Economics*, Dordrecht/Boston/London, 93–109.
- McClennen, E. F. 1989: Justice and the Problem of Stability, in: *Philosophy & Public Affairs* 18, 3–30.
- Michelman, F. I. 1973: In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice, in: *University of Pennsylvania Law Review* 121, 991–1019.
- Moller Okin, S. 1989: Reason and Feeling in Thinking about Justice, in: *Ethics* 99, 229–249.
- Musgrave, R. A. 1974: Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off, in: *Quarterly Journal of Economics* 88, 625–632.
- Nagel, Th. 1975: Rawls on Justice, in: *Daniels* 1975, 1–16; dt. Rawls über Gerechtigkeit, in: ders., *Gleichheit und Parteilichkeit*, Paderborn u. a. 1994, 275–299.
- Nagel, Th. 1979: Equality, in: ders., *Mortal Questions*, Cambridge, 106–127; dt. Gleichheit, in: ders., *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein/Ts. 1984, 122–145.
- Nida-Rümelin, J. 1990: Die beiden zentralen Intentionen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß von John Rawls – eine kritische Rekonstruktion, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76, 457–466.

- Nielsen, K. 1991: Capitalism, Socialism, and Justice: Reflections on Rawls' Theory of Justice, in: Corlett 1991, 217–241.
- Nisbet, R. 1974: The Pursuit of Equality, in: *The Public Interest* 35, 103–120.
- O'Neill, O. 1980: The Most Extensive Liberty, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 85, 45–59.
- O'Neill, O. 1989: Constructivism in Ethics, in: dies., *Constructions of Reason*, Cambridge, 206–218.
- Parijs, P. v. 2003: Difference Principles, in: *Freeman* 2003, 200–240.
- Perelman, Ch. 1984: Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice. A propos de la théorie de la justice de John Rawls, in: *Ladrière/Van Parijs* 1984, 195–211.
- Pettit, Ph. 1974: A Theory of Justice, in: *Theory and Decision* 4, 311–324.
- Pettit, Ph. 1984: Zur theoretischen und praktischen Partialität der Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls und Nozick, in: K.-P. Markl (Hrsg.), *Analytische Politikphilosophie und ökonomische Rationalität*, Opladen, 69–101.
- Pogge, Th. W. 1981: The Kantian Interpretation of Justice as Fairness, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 47–65.
- Pritchard, M. S. 1977: Rawls's Moral Psychology, in: *Southwestern Journal of Philosophy* 8, 59–72.
- Raz, J. 1982: The Claims of Reflective Equilibrium, in: *Inquiry* 25, 307–330; auch in: Corlett 1991, 110–135.
- Renaut, A./Sosoe, L. 1991: *La Théorie de la justice* et le sujet de droit, in: dies., *Philosophie du droit*, Paris, 441–472.
- Ricœur, P. 1990: John Rawls: de l'autonomie morale et la fiction du contrat social, in: *Revue de métaphysique et de morale* 95, 367–384.
- Ricœur, P. 1990a: On John Rawls' A Theory of Justice. Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible? in: *International Social Science Journal* 42, 553–564.
- Rinderle, P. 1997: Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen? Die Vertragstheorie von John Rawls und ihre neo-utilitaristischen Kritiker, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, 193–215.
- Roemer, J. 1992: Utilitarianism, the Difference Principle, and the Veil of Ignorance: An Application of the Theory of Social Situations, in: R. Selten (Hrsg.), *Rational Interaction*, Berlin/Heidelberg/New York, 337–351.
- Rössler, B. 1992: Der ungleiche Wert der Freiheit. Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunitarismus, in: *Analyse und Kritik* 14, 86–113.
- Rorty, R. 1988: The Priority of Democracy to Philosophy, in: M. D. Peterson/ R. C. Vaughan (Hrsg.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge, 175–196; dt. Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: dies., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 257–288.
- Scanlon, Th. 1975: Rawls' Theory of Justice, in: *Daniels* 1975, 22–30.
- Scanlon, Th. 1977: Rights, Goals, and Fairness, in: *Erkenntnis* 11, 81–95.
- Scanlon, Th. 1982: Contractualism and Utilitarianism, in: B. Williams/A. Sen (Hrsg.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 103–128.
- Scanlon, Th. 2003: Rawls on Justification, in: *Freeman* 2003, 139–167. Scheffler, S. 1979: Moral Independence and the Original Position, in: *Philosophical Studies* 35, 288–303.
- Schmidt, J. 1986: 'Original position' und reflektives Gleichgewicht, in: L. Kern/H.-P. Müller (Hrsg.): *Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*, Opladen, 45–63.
- Schmidt, J. 1987: Maximin und Rawls' Prinzipien, in: *Grazer Philosophische Studien* 29, 101–127.
- Schwartz, A. 1973: Moral Neutrality and Primary Goods, in: *Ethics* 83, 294–307.

- Schwarzenbach, S. 1991: Rawls and Ownership: The Forgotten Category of Reproductive Labor, in: Corlett 1991, 66–89.
- Sen, A. K. 1975: Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem, in: Daniels 1975, 283–292; dt. Rawls versus Bentham: Eine axiomatische Untersuchung des reinen Verteilungsproblems, in: Höffe 1977, 283–295.
- Sen, A. K. 1980: Equality of What?, in: Choice, Welfare and Measurement, Cambridge, 353–369.
- Sessions, W. L. 1981: Rawls's Concept and Conception of Primary Good, in: Social Theory and Practice 7, 303–324.
- Singer, M. G. 1987: Moral Theory and Justification, in: Philosophy 62, 517–522.
- Singer, P. 1974: Sidgwick and Reflective Equilibrium, in: Monist 58, 490–517.
- Sneed, J. D. 1976: John Rawls and the Liberal Theory of Society, in: Erkenntnis 10, 1–19.
- Sneed, J. D. 1979: Political Institutions as Means to Economic Justice: A Critique of Rawls' Contractarianism, in: Analyse & Kritik 1, 125–146.
- Stegmüller, W. 1986: Überlegungsgleichgewicht (Reflective Equilibrium), in: H. Lenk (Hrsg.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, Freiburg/München, 145–167.
- Strasnick, S. 1976: Social Choice and the Derivation of Rawls's Difference Principle, in: The Journal of Philosophy 73, 85–99.
- Stuhlmann-Laeisz, R. 1981: Gerechtigkeit und Effizienz. Eine Untersuchung zum Verhältnis des Unterscheidungsprinzips zu dem der Pareto Optimalität in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 6, 17–30.
- Suchanek, A. 1995: Politischer Liberalismus und das Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit, in: Pies/Leschke 1995, 129–141.
- Swanton, Ch. 1981: Is the Difference Principle a Principle of Justice?, in: Mind 90, 415–421.
- Teitelman, M. 1972: The Limits of Individualism, in: The Journal of Philosophy 69, 545–556.
- Tugendhat, E. 1984: Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, in: ders., Probleme der Ethik, Stuttgart, 10–32.
- Veca, S. 1982: La prospettiva contrattualista di John Rawls, in: Ricerche politiche, Milano, 129–142.
- Waldron, J. 1986: John Rawls and the Social Minimum, in: Journal of Applied Philosophy 3, 21–33.
- Weinberger, O. 1977: Begründung oder Illusion. Erkenntniskritische Gedanken zu John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31, 234–251.
- Wildt, A. 1996: Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden. Zur Begründung von Rawls' Differenzprinzip, in: K. Bayertz (Hrsg.), Politik und Ethik, Stuttgart, 249–276.
- Williams, B. 1981: Rawls and Pascal's Wager, in: ders., Moral Luck, Cambridge, 94–100; dt. Rawls und Pascals Wette, in: ders., Moralischer Zufall, Königstein/Ts. 1984, 105–111.
- Wolfesperger, A. 1981: Le problème de la méthode en économie normative, in: L'année sociologique 31, 225–250.

6. Abhandlungen zu Rawls' späteren Schriften

- Ackermann, B. 1994: Political Liberalism, in: *The Journal of Philosophy* 91, 364–386.
- Audard, C. 1995: The Idea of „Free Public Reason“, in: *Ratio Juris* 8, 15–29.
- Baier, K. 1989: Justice and the Aims of Political Philosophy, in: *Ethics* 99, 771–790.
- Barry, B. 1995: John Rawls and the Search for Stability, in: *Ethics* 105, 874–915.
- Beitz, C. 2000: Rawls's Law of Peoples, in: *Ethics* 110, 669–696.
- Brink, D. O. 1987: Rawlsian Constructivism in Moral Theory, in: *Canadian Journal of Philosophy* 17, 71–90.
- Copp, D. 1996: Pluralism and Stability in Liberal Theory, in: *Journal of Political Philosophy* 4, 191–206.
- Daniels, N. 1996: Reflective Equilibrium and Justice as Political, in: ders., *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, 144–175.
- De Marneffe, P. 1994: Rawls's Idea of Public Reason, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 232–250.
- Dreben, B. 2003: On Rawls and Political Liberalism, in: *Freeman* 2003, 316–346.
- Forst, R. 1997: Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 396–419.
- Forst, R. 1998: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, erscheint in: P. Niesen/ H. Brunkhorst (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Festschrift für I. Maus, Frankfurt/M.
- Galston, W. 1989: Pluralism and Social Unity, in: *Ethics* 99, 711–726.
- Habermas, J. 1996: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M., 65–94.
- Habermas, J. 1996a: „Vernünftig“ versus „wahr“ – oder die Moral der Weltbilder, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M., 95–127.
- Hampton, J. 1989: Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?, in: *Ethics* 99, 791–814.
- Hampton, J. 1994: The Common Faith of Liberalism, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 186–216.
- Hill Jr., Th. E. 1992: Kantian Constructivism in Ethics, in: ders., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca/London, 226–250.
- Hill Jr., Th. E. 1994: The Stability Problem in *Political Liberalism*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 333–352.
- Hinsch, W. 1997: Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und die Fiktion des Urzustandes, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 67–115.
- Höffe, O. 1996: Nur Hermeneutik der Demokratie?, in: ders., *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M., 137–159.
- Kersting, W. 2006: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn.
- Larmore, C. 1990: Political Liberalism, in: *Political Theory* 18, 339–360.
- Larmore, C. 1999: The Moral Basis of Political Liberalism, in: *The Journal of Philosophy* 96, 599–625.
- Larmore, C. 2003: Public Reason, in: *Freeman* 2003, 368–393.

- McCarthy, Th. 1994: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue, in: *Ethics* 105, 44–63.
- Michelman, F. I. 2003: Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law, in: Freeman 2003, 394–425.
- Milo, R. 1995: Contractarian Constructivism, in: *The Journal of Philosophy* 92, 181–204.
- Moller Okin, S. 1994: *Political Liberalism*, Justice and Gender, in: *Ethics* 105, 23–43.
- O'Neill, O. 1998: Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*, in: *Philosophical Review* 106, 411–428.
- O'Neill, O. 2003: Constructivism in Rawls and Kant, in: Freeman 2003, 347–367.
- Pogge, Th. W. 1994: An Egalitarian Law of Peoples, in: *Philosophy & Public Affairs* 23, 195–224.
- Pogge, Th. W. 2001: Rawls on International Justice, in: *Philosophical Quarterly* 51, 246–253.
- Priddat, B. P. 1995: Stabilität, Konsens und Kontingenz: John Rawls' neuere Arbeiten, in: Pies/Leschke 1995, 195–218.
- Raz, J. 1998: Disagreement in Politics, in: *The American Journal of Jurisprudence* 43, 25–52.
- Reidy, D. A. 2004: Rawls on International Justice: A Defense, in: *Political Theory* 3, 291–319.
- Ricken, F. 1997: Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende Lehre möglich?, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 420–437.
- Sandel, M. J. 1995: Politischer oder philosophischer Liberalismus?, in: ders., *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien, 11–54 u. 109–115.
- Scheffer, S. 1994: The Appeal of Political Liberalism, in: *Ethics* 105, 4–22.
- Siep, L. 1997: Rawls' politische Theorie der Person, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 380–395.
- Tan, K. C. 1998: Liberal Toleration in Rawls's Law of People, in: *Ethics* 108, 276–295.
- Waldron, J. 1994: Disagreements about Justice, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 372–387.
- Weinstock, D. M. 1994: The Justification of Political Liberalism, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 165–185.
- Weitman, P. 2011: *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford.
- Wolf, U. 1997: Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch* 1997, 52–66.
- Young, I. M. 1995: Rawls's Political Liberalism, in: *Journal of Political Philosophy* 3, 181–190.

Personenregister

- Alexy, R. 53,
 Aristoteles 3, 87 153, 191, 196, 201 f., 250–252,
 254, 263–265, 267
 Arneson, R. 148
 Audard, C. 269
 Austin, J. 262
 Axelrod, R. 166
- Barry, B. 43, 62
 Beitz, Ch. 34, 188
 Bentham, J. 2, 3, 11, 28, 135, 208, 262
 Birnbacher, D. 93, 156
 Boyd, D. R. 223
 Brickman, A. S. 222
 Brink, D. O. 215
 Broome, J. 101
 Buchanan, J. M. 104
 Butler, J. 32
- Chammah, A. M. 166
 Chomsky, N. 22, 36
- Daniels, N. 4, 101, 107
 Darwall, S. 26
 Davidson, A. 26
 Deigh, J. 210, 222
 Descartes, R. 25
 Dewey, J. 4, 20
 Diggs, B. J. 112
 Dworkin, R. 69, 78 f., 125
- Edgeworth, F. Y. 11
 Engels, F. 2
 English, J. 162
- Fichte, J. G. 251
 Forst, R. 181–184, 187, 211
 Frankenberg, G. 186
- Gauthier, D. 204
 Gibbard, A. 221
- Glutz, P. 186
 Glover, J. 89
 Gutmann, A. 4
- Habermas, J. 69, 81 f., 148, 182, 186,
 Hare, R. M. 62
 Hart, H. L. A. 230, 262, 270 f.
 Harris, J. 93
 Harsanyi, J. C. 62, 98–101, 103
 Hegel, G. W. F. 20, 153, 239
 Heidebrink, H. 223
 Helvétius, C. A. 2
 Hinsch, W. 213
 Hobbes, Th. 5, 15, 31, 77, 166, 172, 178, 194,
 197, 207, 252, 261 f.
 Höffe, O. 2, 4, 12, 14, 15, 19, 26, 58, 62, 65, 71,
 75 f., 89, 155, 157, 163, 166, 168, 186, 192,
 194, 202, 204, 211, 224, 230, 250, 259, 261,
 262, 265 266
 Hoerster, N. 95
 Honneth, A. 266
 Hume, D. 2, 12, 35, 105
 Hutcheson, F. 2
- Jakob, T. 101
 Jefferson, Th. 251
 Jeffrey, R. C. 15
 Johnson, O. 26
- Kant, I. 3, 5, 7, 15, 20, 26, 27, 32, 65, 66, 82,
 83, 84, 87, 112, 155, 172, 176, 177, 178, 197,
 198, 204, 224, 250, 252 f., 261, 263 f., 265
- Kelsen, H. 3, 225
 Kersting, W. 63, 69, 71, 73, 77, 78, 79, 173,
 177, 193, 195, 201, 204, 238
- King, M. L. 184
 Kohlberg, L. 222–224
 Koller, P. 56, 63, 71
 Kraut, R. 202
 Kukathas, Ch. 38
 Kymlicka, W. 89

- Lesnoff, M. 123, 125
Levine, Ch. 223
Locke, J. 4, 15, 27, 65, 76, 172, 197, 261
- MacIntyre, A. 255 f.
Mackie, J. L. 95, 105
Maitland, F. W. 112
Marx, K. 2, 153
Maus, I. 66, 74, 79, 81, 84, 85, 87
McClellan, E. F. 222
McNaughton, D. 215
Meade, J. E. 273
Meadows, D. 156
Mill, J. St. 2, 3, 4, 11, 14, 28, 116, 153, 202
Milo, R. 27, 33
- Nagel, Th. 43, 151, 162, 194, 198, 199
Nietzsche, F. 2, 6, 195
Nisbet, R. 4
Nozick, R. 4
- Ockham, W. v. 252
O'Neill, O. 32, 33, 52, 66, 78, 230
- Parfit, D. 90, 162
Pateman, C. 173
Pettit, Ph. 38
Pigou, A. C. 11
Platon 6, 22, 153, 167, 171, 191, 252
Pogge, Th. 26, 34, 46, 49, 54, 55, 56, 68, 136,
149, 188, 224, 230
- Quine, W. V. O. 20, 37, 254
- Raiffa, H. 15, 97
Rapoport, A. 166
Roemer, J. E. 96, 101
Rorty, R. M. 20, 249, 251, 255
Rousseau, J.-J. 15, 27, 32, 35, 65, 74, 83 f., 167,
172, 261
- Sandel, M. J. 4, 43, 74
Scanlon, Th. M. 152, 216,
Scarano, N. 107, 232
Schüßler, R. 166
Sen, A. K. 148
Schmitt, C. 87
Shklar, J. S. 224
Sidgwick, H. 2, 4, 11, 12, 89, 101, 107, 108,
112, 113, 114, 155, 161,
Simmons, A. J. 173, 178
Singer, P. 92
Smith, A. 12, 153
Sokrates 202
Sparshott, F. 202
Spencer, H. 112, 113, 115
Sturma, D. 198
- Thoreau, H. D. 184
Tulloch, G. 104
- Waldron, J. 178
Weber, M. 255
Wicksell, K. 11
Wildt, A. 55, 62
Wolff, R. P. 43, 62
Wren, Th. E. 219, 222

Sachregister

- Aristotelischer Grundsatz (*Aristotelian Principle*) 5, 198, 201–203, 207–209, 239–244, 266
- Autonomie 14, 26, 68, 84, 87, 100, 177 f., 180–184, 189, 229, 236–238, 244 f., 249, 263, 265
- Chancengleichheit 8, 10, 48–50, 52, 63, 72, 110, 185 f.
- Demokratie 9 f., 81 f., 86, 165–168, 180–185, 249–251, 255, 261
- Eigentum 9, 45, 112, 114–116, 123–125, 127, 154, 257
- Egoismus 16–18, 59
- Entscheidung, rationale 13, 15–19, 37, 193–195
- Entscheidungstheorie 6, 15, 18–20, 59, 62, 69, 76, 199, 203
- Existenzminimum (*social minimum*) 10, 14, 18, 155, 163
- Freiheit 11, Kap. 6, Kap. 7, 270 f.
– s. auch Vorrang der Freiheit
s. auch Wert der Freiheit Freiheiten s.
 Grundfreiheiten Freiheitseinschränkungen
 111–134, Kap. 7, 188
- Gefangenendilemma 154, 166
- Gerechtigkeit 2, 6 f., 21, 27, 107, 127, 157, 167 f., 196 f., 212, 225, 254 f., 264 f.
– Anwendungsbedingungen 16, 75 f., 258
– formale Bedingungen 59, 70
– intergenerationale 3, 9, 34, 56, 156–163, 167, 187
– internationale 34 f., 188
– s. auch Verfahrensgerechtigkeit
– s. auch Verteilungsgerechtigkeit
- Gerechtigkeitsexpertokratie 81, 84, 167
- Gerechtigkeitsgrundsätze (*principles of justice*) 3, 7–10, 16 f., 20 f., 27 f., Kap. 3, 66 f., 70, 81 f., 108–111, 189, 255, 258–261, 263, 272 f.
– Erster Gerechtigkeitsgrundsatz 7–10, 30, 45 f., 51–53, 71 f., 136, 140 f., 165, 186 f., 205, 258 f., 272 f.
– Zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz 7–10, 30 f., 45–57, 71 f., 115, 153, 155, 158, 160, 224, 270, 272–274
- Gerechtigkeits Sinn (*sense of justice*) 6, 69, 95, 106, 184, 210, Kap. 11, 231–235, 239, 241, 266, 271
- Gesetzestreue s. Rechtsgehorsam
- Gesetzgebung 82–85, 110, 120, 154, 167, 181 f., 260
- Gewissensfreiheit (*freedom of conscience*) 116, 136 f., 140, 255, 257, 271
- Glück 7 f., 16, 26, 56, 96, 135, 148, 155, 196 f., 201 f., 250, 263, 265
- Grundfreiheiten (*basic liberties*) 45 f., 51–53, 63, 109–134, Kap. 7, 180, 185, 230, 271–273
- Grundgüter (*primary goods*) 3, 7 f., 11, 28, 30 f., 41–45, 53–55, 60–63, 68, 148, 156, 160, 193–197, 203, 258, 260, 271 f.
- Grundrechte 9 f., 14, 45, 53, 81, 105, 110 f., 120
- Grundsätze für Individuen 171, 174
- Grundstruktur der Gesellschaft (*basic structure of society*) 14, 34, 38, 44, 46 f., 179, 181 f., 271
- das Gute 91, 96–98, 191, 201–232, 238, 264 f.
- schwache Theorie des Guten (*thin theory of the good*) 28, 42, 193–195, 220, 238, 271 f.
- Institutionen 90, 117, 135 f., 149–152, 153, 175–177, 220 f., 231 f., 273 f.
- Intuitionismus 16, 26, 58, 61, 135, 162
- Kantische Deutung (*Kantian interpretation*) 177, 192, 236, 84
- Kommunitarismus 4, 32, 38, 205, 255, 266 f.
- Konformität, unvollständige (*partial compliance*) 140, 172, 180

- Kongruenz des Guten und des Gerechten 213, 229 f., 234–236, 244 f., 265–267
- Konstruktivismus (*constructivism*) 25–27, 39, 78, 162
- Kontraktualismus s. Vertragstheorie
- Konzeption des Guten (*conception of the good*) 16, 27f., 38, 69, 198, 212, 214, 232 f., 234, 243, 271
- Kooperation 6, 17, 239, 260, 273 f.
- Lebenspläne (*plans of life*) 5, 7 f., 16, 42 f., 132, 193–210, 232 f., 234 f., 239, 258, 265
- lexikalische Ordnung (*lexical order*) 61, 71
- Liberalismus 4, 7 f., 38 f., 51, 134, 183, 189, 249–254, 266 f.
- Maximin-Regel (*maximin rule*) 17–19, 59–63, 73, 121, 136, 146, 148
- Menschenrechte 9, 13, 76 f., 188, 249, 255, 259–262
- Metaethik 1 f., 214–219
- Moralpsychologie 3, 95, 192, 195, 206–210, 214, 219–217, 232
- natürliche Pflichten (*natural duties*) 117 f., 126–128, 172–180, 187,
- Naturzustand 15 f., 65–67, 74, 75–77, 80, 173, 207
- Neid 11, 68, 229
- nicht-ideale Theorie (*nonideal theory*) 57, 140, 172
- Nutzenvergleiche, interpersonelle 12 f., 30 f., 55
- öffentliche Güter (*public goods*) 165, 176
- Öffentlichkeit 82, 86,
- Pareto-Optimalität 46, 154
- Perfektionismus 96 f., 117, 197, 201–203, 208, 217
- Pflichten s. natürliche Pflichten
- Pluralismus 5, 7, 242 f., 249–253, 265
- Rationalität, rational (*rational*) 8, 15 f., 20, 27, 37, 68–70, 73, 76, 200, 206, 226
- das Rechte 28, 91, 96, 98
- Rechtsgehorsam 172, 179, 189, 224
- Risiko 17, 19, 30, 59–61, 72 f., 103
- Scham 195, 206, 209 f.
- Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) 14, 17–19, 29 f., 33, 43, 60, 62, 70 f., 80, 85, 105, 114, 130, 194, 212
- Schwarzfahren 154, 166, 175, 244 f.
- Selbstachtung (*self-respect*) 10 f., 41, 44, 109, 176, 189, 195, 206–210
- Sozialismus 4, 154, 274
- Sparen, Spargrundsatz 8 f., 57, 155, 158–163, 167,
- Stabilität 6, 75, 189, 213 f., 220–227, 230–236,
- Strafe, Strafsystem 5, 116, 137–139, 143–148, 151, 166, 213, 257, 266
- Tugenden 6, 191, 205 f., 209 f., 242, 252, 264
- Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*) 19–21, 35–37, 58, 78 f., 155, 211 f., 218, 247, 254
- umfassende Lehren (*comprehensive doctrines*) 27, 38, 249–254
- Unparteilichkeit 14, 71, 86, 101, 103 f., 181, 218, 256
- Unterschiedsprinzip (*difference principle*) s. Zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz
- Urzustand (*original position*) 16, 18 f., 20, 27–37, 43, 58, 60–63, Kap. 4, 102–105, 109 f., 114, 117, 129 f., 132, 136, 148, 161 f., 174, 176, 188, 200, 206, 214, 220, 236 f., 272
- Utilitarismus 2 f., 11–14, 17, 60, 72, Kap. 5, 148–150, 155, 262
- Verfahrensgerechtigkeit (*procedural justice*) 50, 124, 182, 256
- reine (*pure*) 50, 74, 155
- unvollkommene (*imperfect*) 86, 182
- vollkommene (*perfect*) 19, 84, 180,
- Verkettung (*chain connection*) 48, 57
- Vernunft, vernünftig (*reasonable*) 15 f., 38 f., 69–71, 74 f., 197–199, 248
- Verpflichtungen 112, 117 f., 178, 180

- Verteilungsgerechtigkeit 48, 72, 258 f.
- Vertragstheorie 15–19, 21, Kap. 2, 58, Kap. 4, 95, 102 f., 105 f., 173 f., 177 f., 191–194, 206, 239, 248, 261 f., 270
- Vier-Stufen-Gang (*four-stage sequence*) 3, 85, 110, 120, 122, 154, 180
- Vorrang der Chancengleichheit 50, 63, 110
- Vorrang der Freiheit (*priority of liberty*) 9 f., 51–53, 68, Kap. 6, Kap. 7, 230, 258, 270–273
- Weigerung aus Gewissensgründen (*conscientious refusal*) 167, 171 f., 184, 187–189
- Wert der Freiheit 7, 115, 182, 271, 273
- wohlgeordnete Gesellschaft (*well-ordered society*) 42, 57, 69, 75, 171 f., 189, 192, 196, 205, 208, 220, 222 f., 225 f., 229–232, 236–242, 243 f., 245
- wohlüberlegte Urteile (*conclidered judgments*) 20 f., 36–38, 79, 92, 110, 125, 148, 254 f., 257
- Zeitpräferenz 155, 161
- ziviler Ungehorsam (*civil disobedience*) 3, 184–188

Hinweise zu den Autoren

Rainer Forst ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Sprecher des Exzellenzclusters „Die Herausbildung normativer Ordnungen“. *Wichtigste Buchveröffentlichungen*: Kontexte der Gerechtigkeit (1994, ³2004), Toleranz im Konflikt (2003, ³2012), Das Recht auf Rechtfertigung (2007, ²2010), Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse (2011). Er ist Mitherausgeber der Reihen „Theorie und Gesellschaft“ und „Normative Orders“ sowie zahlreicher internationaler Zeitschriften, u.a. *Ethics* und *Political Theory*.

H. L. A. Hart war Professor für Rechtswissenschaft an der Universität von Oxford, England. *Wichtigste Buchveröffentlichungen*: *The Concept of Law* (1961, dt. 1973); *Law, Liberty and Morality* (1963); *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law* (1968); *Recht und Moral. Drei Aufsätze* (1971); *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory* (1982); *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (1983).

Wilfried Hinsch lehrt Philosophie an der Universität zu Köln. *Wichtigste Buchveröffentlichungen*: *Erfahrung und Selbstbewußtsein* (1986); *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit* (2002). *Herausgeber*: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von John Rawls* (1992); *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion* (1997).

Otfried Höffe ist Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie an der Universität Tübingen und ständiger Gastprofessor für Rechtsphilosophie an der Universität St. Gallen. Er war bis 2011 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. *Wichtigste Buchveröffentlichungen*: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (1971, ³2008); *Strategien der Humanität* (1975, ²1985); *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (1979, ⁶2008); *Immanuel Kant* (1983, ⁷2007); *Politische Gerechtigkeit* (1987, ⁴2003); *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (1990, ³1995); *Aristoteles* (1996, ⁴2008); *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (1999, ²2002); *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (2003, ⁴2004); *Staatsbürger – Wirtschaftsbürger – Weltbürger*

(2004); Ist die Demokratie zukunftsfähig? (2009); Thomas Hobbes (2010); Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit (2012). *Herausgeber* u.a. der Reihen „Denker“ (bisher 80 Bde.) und „Klassiker Auslegen“ (bisher 50 Bde.) und Mitherausgeber der Zeitschrift für philosophische Forschung.

Wolfgang Kersting, bis 2011 Professor für Philosophie an der Universität Kiel. *Wichtigste Buchveröffentlichungen*: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (1986; ³2007); Thomas Hobbes zur Einführung (1992; ⁴2009); Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags (1994; ²2005); Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend (1997); Platons ‚Staat‘ (1999, ²2006); Theorien der sozialen Gerechtigkeit (2000); Politik und Recht (2000); Kritik der Gleichheit (2002; ²2008); Kant über Recht (2004); Verteidigung des Liberalismus (2009; ²2010); Macht und Moral (2010); Wie gerecht ist der Markt? (2011).

Hartmut Kliemt ist Professor für Philosophie und Ökonomik an der Frankfurt School of Finance and Management. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung (1980); Moralische Institutionen. Empiristische Theorien ihrer Evolution (1985); Antagonistische Kooperation. Elementare spieltheoretische Modelle spontaner Ordnungsentstehung (1986); Grundzüge der Wissenschaftstheorie (1986); Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt (1996).

Peter Koller ist Professor für Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie an der Universität Graz. *Buchveröffentlichungen*: Neue Theorien des Sozialkontrakts (1987); Theorie des Rechts (1992, ²1997); *Herausgeber*: Aktuelle Fragen politischer Philosophie. Gerechtigkeit in Gesellschaft und Weltordnung (1997), Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart (2001), Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen (2006). Zahlreiche Aufsätze zu Themen der Rechts- und Sozialphilosophie, der Ethik und Rechtssoziologie.

Onora O’Neill ist Professorin am Newnham College in Cambridge, England. *Buchveröffentlichungen*: Acting on Principles. An Essay on Kantian Ethics (1975); Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development (1986); Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy (1989); Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning

(1996, dt. 1996); *Bounds of Justice* (2000), *Autonomy and Trust in Bioethics* (2003), *A Question of Trust* (2002). Zahlreiche Aufsätze v.a. zu Kant und zur Theorie der praktischen Rationalität.

Ingeborg Maus ist Professorin für Politische Theorie an der Universität Frankfurt am Main. *Wichtigste Veröffentlichungen*: *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts* (1976, ²1980); *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus* (1986); *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant* (1992, ²1994); zahlreiche Beiträge zur Rechts- und Verfassungstheorie sowie zur Demokratietheorie.

Thomas Pogge ist Leitner Professor of Philosophy and International Affairs an der Yale Universität, Forschungsdirektor am Centre for the Study of Mind in Nature an der Universität Oslo und Mitglied der Norwegischen Akademie der Wissenschaften. *Jüngste Buchveröffentlichungen*: *Weltarmut und Menschenrechte: Kosmopolitische Verantwortung und Reformen* (Berlin 2011); *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric?* (Cambridge 2010). Pogge leitet auch verschiedene Forschungsprojekte zur Armutsmessung, zur Entwicklung eines neuen Anreizsystems für pharmazeutische Forschung und zur Ersetzung der Millennium-Entwicklungsziele. Siehe pantheon.yale.edu/~tp4.

Nico Scarano ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen. *Buchveröffentlichung*: *Moralische Überzeugungen. Grundzüge einer antirealistischen Theorie der Moral* (2001). *Mitherausgeber*: *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (2002, ³2005), *Modelle politischer Philosophie* (2003), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwidern* (2006), *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Text und Kommentar* 2007). *Abhandlungen zur Moralphilosophie, politischen Ethik und zur praktischen Philosophie Kants*.